

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE LIEN ENTRE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE TELLE QUE DÉCRITE  
DANS *LE NUAGE DE L'INCONNAISSANCE* ET LA THÉORIE  
PSYCHOLOGIQUE DU « FLOW »

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR  
ALEXANDRE SIMARD

JUILLET 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## Table des matières

Liste des abréviations dans cet ouvrage	iv
Résumé	v
Introduction	
- <i>Le projet</i>	1
- <i>Méthodologie</i>	2
- <i>Présentation des divisions</i>	4
- <i>Notes sur la traduction</i>	5
Chapitre premier	
- <i>Introduction</i>	7
- <i>Présentation du corpus</i>	9
- <i>l'auteur</i>	13
- <i>Les sources littéraires</i>	17
- <i>L'activité préconisée dans le Nuage</i>	18
Chapitre second	
- <i>Introduction</i>	25
- <i>La théorie du flux</i>	25
- <i>La philosophie du flux</i>	31
- <i>La critique du flux</i>	33
- <i>Pourquoi le flux est-il meilleur que le flot ?</i>	35
- <i>La grille de lecture</i>	36
Chapitre troisième	
- <i>Présentation</i>	39

- <i>L'extrait</i>	39
- <i>La traduction</i>	44
- <i>Le commentaire</i>	50

#### Chapitre quatrième

- <i>Présentation</i>	54
- <i>L'extrait</i>	55
- <i>La traduction</i>	56
- <i>Le commentaire</i>	58

#### Chapitre cinquième

- <i>Présentation</i>	62
- <i>L'extrait</i>	64
- <i>La traduction</i>	66
- <i>Le commentaire</i>	69

#### Chapitre sixième

- <i>Présentation</i>	73
- <i>L'extrait</i>	76
- <i>La traduction</i>	77
- <i>Le commentaire</i>	79

#### Chapitre septième

- <i>Introduction</i>	82
- <i>La question de la motivation</i>	82
- <i>Les huit éléments de l'activité jouissive</i>	84
- <i>Le développement de la personnalité</i>	87
- <i>la difficulté versus l'habileté</i>	93



- <i>Ce qui ne cadre pas</i>	95
- <i>Conclusions de la grille</i>	97
Conclusion	
- <i>Le lien</i>	99
Bibliographie	
- <i>Le Nuage de l'inconnaissance et textes afférents</i>	103
- <i>La théorie du flux</i>	105

### Liste des abréviations dans cet ouvrage

- CU** : *The Cloud of Unknowing : and the Book of Privy Coounselling*, édité et commenté par Phyllis Hodgson, The Early English Texte Society – Oxford University Press, Londres, 1944, réédité 1958, 227 p.
- DHD** : *Deonise Hid Diuinite : and other Treatises on Contemplative Prayer related to « The Cloud of Unknowing »*, édité et commenté par Phyllis Hodgson, The Early English Text Society – Oxford University Press, Londres, 1955, réédité 1958, 231 p.
- ES** : *The Evolving Self : a Psychology for the Third Millennium*, par Mihaly Csikszentmihalyi, Harper Perennial, New York, 1993, 358 p.
- Flow** : *Flow : the Psychology of Optimal Experience*, par Mihaly Csikszentmihalyi, Harper Perennial, New York, 1990, 303 p.
- OE** : *Optimal Experience : Psychological Studies of Flow in Consciousness*, édité par Mihaly Csikszentmihalyi et Isabella Selega Csikszentmihalyi, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, réédité en 1994, 416 p.

## Résumé

Ce mémoire constitue un face à face entre deux théories provenant de deux époques et domaines différents. Le but est de faire ressortir les positions fondamentales que défendent les deux auteurs dans leurs théories respectives et quelles sont les conséquences de ces positions dans leurs pensées.

Pour ce faire, nous commençons par étudier les théories en question. Nous présentons d'abord l'expérience mystique dans *le Nuage de l'inconnaissance*, un texte médiéval en moyen-anglais datant du XIV<sup>e</sup> siècle. Afin de bien comprendre l'expérience mystique, nous présentons le corpus de l'auteur, un anonyme. Nous suivons avec les thèmes abordés dans le corpus ainsi que les diverses hypothèses sur l'identité de l'auteur.

Ensuite, nous explorons la théorie psychologique du « flow », une théorie développée dans les années 1990 par Mihaly Csikszentmihalyi, chercheur à l'Université de Chicago. Nous résumons ses thèses et les applications de sa théorie ainsi que les aspects plus proprement philosophiques. Suivent une critique de sa théorie et une présentation de la grille de lecture que nous utilisons afin de comparer les deux théories. Les aspects de la théorie de Csikszentmihalyi choisis pour cette grille de lecture l'ont été pour leur valeur scientifique ainsi que leur pertinence pour ce projet de maîtrise.

Nous présentons ensuite quatre extraits du corpus du *Nuage de l'inconnaissance* en moyen-anglais, suivis de notre traduction, pour finir avec un commentaire sur les enjeux philosophiques de ces textes et des explications sur la doctrine de l'auteur anonyme.

Le cœur de cette entreprise se tient dans l'application de la grille de lecture aux quatre textes présentés précédemment. C'est là que se produit le face à face qui nous permet de faire surgir chez les deux auteurs les positions fondamentales qui sous-tendent leurs théories.

## Introduction

### *Projet*

Quel peut bien être le lien entre l'expérience mystique telle que décrite dans le *Nuage de l'inconnaissance* et la théorie psychologique du *flow* ? C'est ce que le mémoire que vous êtes en train de lire va tenter d'expliquer.

Le *Nuage de l'inconnaissance*, c'est le texte qu'un auteur anonyme du XIV<sup>e</sup> siècle en Angleterre a écrit afin de guider le parcours spirituel de ce qu'on pense être un jeune novice. L'auteur y traite de l'expérience mystique qui provient de l'union avec Dieu et de la raison pour laquelle il faut mener cette vie de contemplation. L'auteur anonyme du *Nuage* a aussi écrit quelques lettres et traduit deux textes en moyen anglais et ces écrits nourriront aussi la réflexion sur sa pensée contemplative.

La théorie psychologique du *flow*, en français la théorie du flux, a été élaborée par le professeur Csikszentmihalyi de l'Université de Chicago. Elle traite d'un état bien particulier, le flux, dans lequel n'importe qui peut entrer pendant une activité particulièrement agréable. Cet état a, de plus, des effets bénéfiques chez celui qui peut y arriver, ce qui amène Csikszentmihalyi à bâtir toute une école de pensée sur l'importance d'expérimenter l'état de flux dans sa vie.

Cet ambitieux projet est né de coïncidences étranges, de hasards bienheureux et d'une volonté de voir si vraiment un texte médiéval sur la contemplation mystique et une théorie psychologie conçue pour le XXI<sup>e</sup> siècle (selon son auteur) peuvent, en effet, se parler et s'éclairer mutuellement.

Il s'agira de déterminer si un lien peut être fait entre l'expérience unitive avec Dieu que décrit l'auteur du *Nuage* et la description que fait Csikszentmihalyi de l'état de flux. En fait, il faudrait entrer dans le microcosme de chaque pensée afin de voir si une parenté entre les deux est envisageable. Mais, contrairement à ce qu'on pourrait s'attendre d'un tel projet, le but de la rencontre n'est pas de savoir si

l'expérience mystique du *Nuage* est un état de flux ou vice versa. Ce n'est pas une étude comparative qui jugerait une théorie face à un autre, mais bien une exploration de la définition à la question : « qu'est-ce que l'Homme ? » selon deux angles d'approche différents. Il est de mon opinion que ces deux théories peuvent, en s'éclairant l'une l'autre, faire paraître leurs anthropologies respectives et ainsi mieux saisir ce qui se cache sous ces théories, la position fondamentale des deux auteurs sur ce que devrait être l'Homme. Le lien recherché est d'identifier les structures similaires aux deux réponses.

Et pourquoi ces deux textes ? Par ce que justement, on ne penserait pas, de prime abord, à faire faire un face à face entre l'expérience mystique du *Nuage* et la théorie du flux dans le but de faire surgir la position anthropologique qui sous-tend ces deux théories qui semblent avoir autre chose à se dire. Et cette définition de l'Homme que les deux auteurs vont adopter est très importante, car elle implique autant leurs conceptions théoriques que la pratique reliée à celles-ci. Cela rend le projet d'autant plus ambitieux.

### *Méthodologie*

Qui dit projet ambitieux dit aussi problèmes à la hauteur de cette ambition. Juste la distance de langage, pourtant pas si lointain entre le moyen anglais et l'anglais moderne, aurait pu tuer dans l'oeuf ce projet. Ensuite, il y a le fait que le texte du Moyen-Âge est un texte mystique et que, bien qu'il donne des indications psychologiques, cela tient plus de la philosophie que de la psychologie avec laquelle je veux le croiser. Et cette théorie du flux est elle-même emmaillotée d'une saveur pop psychologie et d'une philosophie de vie qui rend d'autant plus difficile la recherche de bases solides. Pour finir, tout cela doit être écrit en français, ce qui implique une double traduction : une du moyen anglais et l'autre de l'anglais moderne. Sans compter que mon approche, dois-je le dire encore, n'est pas

comparative, mais s'inscrit dans une démarche d'éclaircissement de ce que j'ai nommé plus haut la position fondamentale des auteurs sur la définition de l'Homme.

Pour trouver des solutions, voici ce qu'il a fallu faire : une analyse poussée de la théorie du flux afin d'en faire ressortir les points utiles et pertinents à ce face à face des âges ; extraire quatre textes du corpus du *Nuage de l'inconnaissance* qui représentent le mieux la pensée générale de l'auteur afin d'en donner le meilleur aperçu possible ; un commentaire afin de guider la lecture de ces textes ; une grille de lecture, basée sur la théorie du flux, afin d'analyser sous un éclairage nouveau les extraits du *Nuage*, éclairage, qui, je l'espère, va permettre de pénétrer plus profondément la pensée de son auteur.

Tout ceci suit un but précis, faire parler deux théories afin de percer à jour ce qui se cache dessous. Il peut sembler pas très orthodoxe que pour faire parler la théorie du flux, je l'utilise comme grille de lecture, mais cette démarche suit la pensée de Csikszentmihalyi, car c'est la démarche qu'il utilise dans ses livres. En effet, après avoir établi un fondement à sa théorie, il l'utilise comme grille d'analyse sur une foule de sujets, comme la gestion des affaires, afin de voir comment sa théorie l'explique et peut rendre la pratique plus conforme à sa théorie. En ce sens, on peut vraiment parler d'une philosophie du flux, car elle implique un mode d'*existence*. Utiliser la théorie du flux comme grille de lecture, c'est la forcer, par le contact, à dévoiler ce qu'elle est en tant que philosophie, à dévoiler ses charmes tout en dévoilant les positions de ce qu'elle analyse.

Cela n'enlève pas d'autres problèmes de méthodologie qui peuvent survenir. Il y a, en effet, un enjeu majeur qu'il me faut aborder ici : le problème de la contamination. En effet, comme je l'ai dit plus haut, j'ai soupçonné un lien dès ma première lecture entre les deux textes. Ma recherche entière peut être contaminée par l'idée qui est à la base du travail. Pourtant, toute la recherche fut faite dans l'optique de contourner ce problème majeur. Non seulement la théorie du flux et celle du corpus du *Nuage* furent étudiées chacune séparément, mais en plus, avec des



professeurs différents. J'ai abordé le problème avec la plus grande ouverture d'esprit possible, essayant de défaire mon hypothèse durant la rédaction de ce travail. Ceci étant dit, cela ne résout pas le problème original : que l'idée du lien vient de ma lecture, donc de moi. En fait, le meilleur moyen de contourner le problème aurait été d'avoir deux assistants, un pour la théorie du flux et l'autre pour le *Nuage*, développant chacun des éléments en parallèle à l'abri de l'autre. Ce que je n'ai pas fait. Pourtant, par souci d'honnêteté intellectuelle, j'ai essayé de traiter des deux sujets en parallèle autant que mon cerveau, qui n'est pas atteint de schizophrénie, me le permettait. Par contre, je me permets d'avertir que la position anthropologique qui sert de base à mon questionnement est présente dans l'ouvrage.

C'est donc en connaissance de cause de ces difficultés qui peuvent surgir dans ce texte que vous, le lecteur, aborderez ce mémoire. Car en définitive, vous avertir est la moindre des choses à faire. Ce texte se veut un témoignage à la détermination de faire face à ces nombreuses difficultés et j'espère que vous jugerez qu'il a des bases solides.

### *Présentation des divisions*

Cet ouvrage se divisera en sept chapitres, plus la conclusion et l'introduction (que vous êtes en train de lire). Le premier chapitre présente le *Nuage de l'inconnaissance* ainsi que le corpus qui lui est attaché. J'y attacherai une discussion sur l'identité possible de l'auteur et les grandes lignes de la doctrine transmise par le *Nuage*.

Le chapitre suivant porte sur la théorie du flux. Nous décortiquerons en détails cette théorie, d'où elle vient, où elle va. Il y aura aussi une critique de cette théorie, afin de voir quelles en sont les limites dans le projet qui est mien. Puis, un court exposé sur les raisons de traduire « *flow* » en flux. Finalement, j'introduirai la grille de lecture qui sera utilisée dans le dernier chapitre.

Les quatre chapitres qui suivent sont des extraits du corpus du *Nuage de l'inconnaissance*, en langue originale et suivis de notre traduction, complétée par un commentaire sur l'extrait. Les extraits sont dans l'ordre : le chapitre quatre du *Nuage*, le chapitre soixante-dix du *Nuage*, une partie de *l'Épître de la direction intime* et la conclusion de la *Lettre sur le discernement des mouvements intérieurs*.

Le septième et dernier chapitre sera la grille de lecture appliquée à ces quatre extraits. Chacun des éléments de la grille sera étudié et mis en relation avec les concepts adéquats afin de donner un nouveau sens à la lecture du *Nuage*.

Pour finir, une conclusion générale pour clore le sujet. C'est ainsi que se présentera à vous cet ouvrage

#### *Notes sur la traduction*

Le *Nuage de l'inconnaissance* est un texte en moyen anglais. Il existe quelques traductions de cette oeuvre en français qui sont toujours disponibles. Pourtant, nous avons décidé de traduire nous-mêmes les extraits que nous vous présenterons. Ce n'est pas parce que nous n'apprécions pas la qualité des traductions antérieures, mais plutôt pour s'approcher le plus possible du texte. En effet, les traductions antérieures ont francisé énormément le *Nuage*, qui n'est pas un texte des plus faciles. Cela a fait en sorte que le sens original du texte est quelquefois modifié. De plus, les phrases sont retravaillées parfois à outrance, ne laissant plus aucune trace du texte moyen anglais. Finalement, le *Nuage* est un texte en langue vulgaire qui souffre de certains défauts dans la langue utilisée, ce que les traductions ont tendance à effacer.

C'est pourquoi je vous offre ici une nouvelle traduction du *Nuage*. J'ai voulu rester le plus possible proche de l'ordre original des mots en moyen anglais, adaptant seulement la ponctuation quand il était absolument nécessaire. J'ai aussi opté pour garder les expressions douteuses et les nombreuses répétitions dans le texte afin d'en garder la couleur. Cela rend la traduction parfois plus difficile à lire, mais je



considère que le sens étant moins altéré, c'est un mal pour un bien. Je n'ai retravaillé le texte que quand c'était absolument nécessaire à la compréhension de la pensée de l'auteur. Pour le reste, J'ai été le plus fidèle possible à cet anonyme anglais.

## Chapitre premier

### *Introduction*

Dans le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle en Angleterre, les penseurs mystiques sont soudainement nombreux à écrire. Notre présent siècle, regardant ce foisonnement de penseurs, les a nommés « l'école mystique anglaise ». Si on peut les qualifier d'école, c'est que la majorité de ces penseurs partagent trois caractéristiques communes quant à la forme et cinq sur le fond.

Sur la forme, ils sont tous familiers du milieu chartreux, cet ordre monastique qui place au coeur de sa démarche la contemplation des mystères divins. Cet entourage de chartreux pourrait expliquer la seconde caractéristique de ces penseurs : ils écrivent presque tous en moyen anglais<sup>1</sup> plutôt qu'en latin. Pourtant, le latin reste le langage officiel des chartreux à cette époque, alors pourquoi écrivent-ils en moyen anglais? C'est que leur principal public n'aurait pas pu lire le latin. Je reviendrai plus tard sur la question du lectorat, mais il est important de noter à ce moment que l'hypothèse la plus probable est que le public ciblé par ces auteurs soit illettré envers le latin ou, du moins, qu'il avait plus de facilité à lire le moyen anglais que le latin. Une autre caractéristique, qui va dans le même sens que la précédente, c'est que plus de la moitié du corpus de cette école est composé de lettres et de correspondances. Nos auteurs sont des directeurs spirituels et passent donc une bonne partie de leur temps à écrire à des novices en quête de conseils dans leur contemplation du divin.

Quant au fond, c'est dans leur approche face à cette quête spirituelle qu'ils se rejoignent. Pour les auteurs de cette école, l'union avec Dieu, le but de la

---

<sup>1</sup> L'on distingue trois niveaux d'anglais : l'ancien anglais, celui parlé par les saxons et les autres peuplades germaniques qui sont arrivés dans les îles Britanniques dans les environs du VIII<sup>e</sup> siècle, le moyen anglais qui s'est formé par un mélange du français apporté par Guillaume le Conquérant en 1066 avec le langage des saxons, et l'anglais moderne. Un survol rapide de cette évolution se trouve dans l'introduction du *Random House Webster's College Dictionary*, Random House, New York, 2000, pp. xix-xx.

contemplation divine, est quelque chose d'intime ; il s'agit ici d'un contact avec Dieu seul et non pas d'un sentiment d'unité avec le monde. Parce que ce contact est intime, ils font l'apologie de la quête solitaire. On peut avoir un directeur spirituel pour se mettre sur la bonne voie, mais loin d'eux l'idée d'aider le disciple sur la voie jusqu'au bout ; celui-ci devra apprendre à voler de ses propres ailes. Pourtant, et c'est là une autre de ces caractéristiques, c'est l'amour de Dieu qui est le moteur qui pousse vers la contemplation et l'union qui en découle. Le fait qu'ils ont choisi l'amour comme moyen d'atteindre l'union, plutôt que l'intelligence ou la douleur des mortifications provient d'une étude du comportement humain d'où découle une fine psychologie, psychologie qui sert de base à la contemplation, en opposition à une ontologie du sacré. Car c'est là leur troisième caractéristique, cette école ne parle presque pas d'ontologie, si ce n'est que par des références bibliques. Le centre de leur réflexion est l'esprit de celui qui contemple Dieu, les changements que cela implique pour lui. C'est là la quatrième caractéristique. La dernière porte plutôt sur un souci d'orthodoxie qui semble animer tous ces penseurs. Aucun ne fut inquiété par l'Inquisition ou la papauté. Leurs enseignements portent sur une recherche intime, discrète, qui ne provoquera pas de vagues dans les cercles universitaires. C'est peut-être ce qui fait leur charme : une touche anglaise qui recherche plus l'efficacité dans la contemplation que le flamboyant d'une métaphysique qui frise l'hérésie.

Les chercheurs admettent communément que cette école a eu quatre membres vraiment influents. Il s'agit de Richard Rolle, Julianne de Norwich, Walter Hilton et un auteur anonyme dont l'oeuvre principale est *Le Nuage de l'Inconnaissance*, *The Cloud of Unknowing* dans son titre original en moyen anglais.

### *Présentation du corpus*

Notre auteur anonyme n'a pas produit un long corpus : en plus du *Nuage*, il a écrit six autres textes, dont deux traductions de courts traités, le reste étant une oeuvre épistolaire.

Le *Nuage* serait son premier texte, en plus d'être le plus long, ce qui lui donne un rôle central dans le corpus de l'auteur à l'étude. Il s'agit d'une oeuvre de soixante-quinze chapitres sur une activité (*werk*<sup>2</sup>) spirituelle que l'auteur anonyme écrit pour un novice. Tout au long du texte, l'auteur explique l'activité, comment la faire, pourquoi la faire, mais aussi pourquoi le mode de vie contemplatif est supérieur aux autres modes de vie, comment savoir si ce mode de vie est pour soi ou pas, les vertus que demande cette activité : l'humilité et la charité, les niveaux dans la contemplation, la relation avec le péché à travers ces niveaux, la grâce que donne cette activité, etc. À travers ces explications est aussi insérée une traduction d'une partie du *Benjamin Minor* de Richard de Saint-Victor ainsi que des notes sur la discrétion que doit avoir celui qui pratique, afin de ne pas tromper ceux qui pourraient le suivre. On place sa rédaction entre 1349, la date de la mort de Richard Rolle, et 1395, celle de la mort de Walter Hilton<sup>3</sup>, bien que de récents travaux placent la date de composition plus précisément au début de la décennie de 1390<sup>4</sup>.

*L'Épître de la direction intime* (*The Book of Privy Counselling*) suit le *Nuage* dont elle clarifie certaines notions. Le langage utilisé ici est plus poétique et les images plus fortes, montrant peut-être que l'auteur a maintenant confiance en le destinataire. De même, l'auteur s'attarde ici plus longuement aux étapes de

<sup>2</sup> Littéralement, « *werk* » veut dire travail, mais dans le cadre de la pratique spirituelle, il semble plus judicieux de le traduire par activité, un terme certes vague, mais les termes « travail » ou « exercice », qui traduisent habituellement « *werk* », le sont tout autant. Il a l'avantage, par contre, de garder un lien sémantique avec « *working miztes* », les puissances actives de l'esprit.

<sup>3</sup> CU, p. lxxxiv. Notons qu'aujourd'hui, la mort de Walter Hilton est datée en 1396 au lieu de 1395.

<sup>4</sup> Clark, John P.H., *The Cloud of Unknowing : an Introduction*, vol. 1 : *Introduction*, pp. 13, 90-93.

l'élévation spirituelle vers Dieu. Ce qui fait de *L'Épître* la suite autant que le compagnon du *Nuage*<sup>5</sup>.

Notre auteur a aussi fait de la traduction et le premier texte qu'il a traduit est *La Théologie Mystique de Denis* (*Deonise Hid Diuinite*). Il s'agit, en fait, de la première traduction en anglais de la *Théologie Mystique* du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Notre auteur en a fait une traduction afin de soutenir certaines de ses vues dans le *Nuage*, comme il l'indique lui-même dans l'introduction de la *Théologie* :

« This writyng that next foloweth is the Inglische of a book that Seynte Denys wrote vnto Thimothe, the whiche book is clepid in Latyn tonge *Mistica Theologia*. Of the which book forthi that it is mad minde in the 70 chapter of a book wretin before (the which is clepid *The Cloude of Vnknowing*) how that Denis sentence wol cleerli afferme al that is wretyn in that same book : therefore, in translacioun of it, I haue not onliche followed the naked letter of the text, bot for to declare the hardness of it, I haue moche followed the sentence of the Abbot of Seinte Victore, a noble & a worthi expositour of this same book. »

L'écrit qui suivra est la traduction anglaise d'un livre que saint Denys a écrit à Timothée, lequel livre a le nom en latin de *Mistica theologia*, et comme les mots de Denis vont clairement dans le sens de ce qui est écrit dans un livre écrit avant, j'y fais référence dans le chapitre 70 de ce livre (qui a pour nom *Le Nuage de l'Inconnaissance*)<sup>6</sup> : donc, dans ma traduction, je n'ai pas seulement suivi l'intention nue du texte, mais devant ses difficultés, j'ai

<sup>5</sup> Opinion que partagent bon nombre de chercheurs, dont Phyllis Hodgson, celle qui a composé l'édition critique du *Nuage*. Dans cette édition, elle a placé à la suite du *Nuage l'Épître* dont elle souligne elle-même la filiation des thèmes : CU pp. lii-lvi.

<sup>6</sup> Bien que j'aie voulu garder le plus possible l'ordre syntaxique, la phrase n'était intelligible qu'en inversant ses deux segments.

beaucoup suivi les mots de l'Abbé de Saint-Victor [Thomas Gallus<sup>7</sup>], un noble et valeureux commentateur de ce même livre<sup>8</sup>.

L'auteur a aussi traduit le *Benjamin Minor* de Richard de Saint-Victor, que l'auteur nomme : *A Tretyse of the Stodye of Wysdome that Men Clepen Beniamyn*. Comme dit plus haut, l'auteur en avait traduit une partie dans le *Nuage* (dans les chapitres 71 à 73). Il s'agit encore ici de donner à son correspondant un texte qui va dans le sens du *Nuage*, en particulier sur la supériorité de la vie contemplative sur les autres. Notons que la version traduite ici est un résumé du vrai *Benjamin Minor*. Nous y reviendrons plus bas.

Dans ses autres œuvres épistolaires, il y a tout d'abord la *Lettre sur la prière* (*A Pistle of Preier*), un court ouvrage qui porte, comme son nom l'indique, sur la prière. Il s'agit en fait d'un résumé des conseils qui paraissent dans le *Nuage* au sujet de l'exercice spirituel, ici appliqué à la prière.

Il y a ensuite la *Lettre sur le discernement des mouvements<sup>9</sup> intérieurs* (*A Pistle of Discrecioun in Stirings*). C'est un fort joli texte où l'auteur répond à une personne qui n'est pas sûre d'avoir fait le bon choix quant à la vie contemplative, trouvant les règles trop strictes ou pas assez adaptées à la contemplation. Ici, l'auteur dit qu'il faut être à l'écoute de soi-même et apprendre à se connaître, car c'est ainsi qu'on apprend à s'approcher de Dieu. En effet, en se connaissant, on apprend à reconnaître les moments de grâce que Dieu nous envoie pour entrer en contact avec Lui. Les règles institutionnelles sont faites pour favoriser ces moments, mais on doit suivre ses directives intérieures d'abord et avant tout.

<sup>7</sup> Nous verrons plus loin le rôle important que Thomas Gallus a joué pour l'auteur.

<sup>8</sup> DHD, p. 2/2-12

<sup>9</sup> Le titre traditionnel en langue française de ce texte est *Lettre sur le discernement des élans intérieurs*. Pour ma part, j'ai préféré traduire « *stiring* » (et ses variantes), par « mouvements » et « mouvements de la volonté », étant donné que ces expressions sont plus proche du latin « *motus voluntaris* » que traduit « *stiring* » tout en étant plus fidèle à l'idée anglaise derrière le mot « *stiring* » : direction, guidance, gouvernance.



Finalement, il y a le *Traité du discernement des esprits* (*A Tretis of discrecyon of Spirites*). Ici, l'auteur tente d'amener son lecteur à prendre soin de son âme en prenant garde aux trois esprits qui détournent l'âme du seul esprit qui compte : le Saint-Esprit. Il y a l'esprit du corps, qui ne veut que les plaisirs physiques, l'esprit mondain, qui cherche gloire et richesse, et l'esprit des démons de l'Enfer qui pousse au mal.

Dans son édition critique du *Nuage*, le professeur Hodgson considère que seuls le *Nuage*, *L'Épître de la direction intime*, la *Théologie Mystique* et le *Benjamin Minor* sont du même auteur, les trois autres textes étant de paternité douteuse<sup>10</sup>. Par contre, dans son édition critique des autres textes du corpus, le professeur Hodgson revient sur sa position et affirme que tout indique que les sept textes du corpus sont du même auteur<sup>11</sup>. Récemment, des travaux vont toutefois remettre en question cet état de fait. John Clark, en particulier, propose une nouvelle division du corpus en trois : tout d'abord, un premier groupe, qui comprend le *Nuage*, *l'Épître de la direction intime*, la *Théologie Mystique* et la *Lettre sur le discernement des mouvements intérieurs*, formerait un groupe homogène avec un auteur commun<sup>12</sup>. Ensuite, la *Lettre sur la prière* et le *Traité du discernement des esprits* forment un autre groupe, dont les thèmes sont très similaires, ceux-ci sont familiers avec ceux du premier groupe, mais pas assez pour que l'hypothèse de l'auteur commun soit vérifiée sans l'ombre d'un doute<sup>13</sup>. Le dernier groupe est composé du *Benjamin Minor*. Il fut démontré que la version anglaise est basée sur un résumé fait par un moine de Durham, Richard de Segbroke, à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Pour Clark, il n'y a aucune preuve concluante qui lierait l'auteur du *Benjamin Minor* à celui des textes du premier groupe. Il s'agirait plutôt d'une traduction faite par quelqu'un d'autre et

<sup>10</sup> CU, plxxix.

<sup>11</sup> DHD, pp. lvi-lvii.

<sup>12</sup> Clark, John P.H., *The Cloud of Unknowing : an Introduction*, vol. 1 : *Introduction*, pp. 4-6.

<sup>13</sup> *Ibid.* pp. 6-9.

qui fut placée dans le corpus du *Nuage*, car une partie du *Nuage* provient de la version complète de ce texte (les chapitres 71 à 73)<sup>14</sup>. Si la division entre les deux premières parties me semble juste, car il est vrai que les deux textes du second groupe diffèrent tant dans les thèmes que dans le ton général, l'argument qui place le *Benjamin Minor* en dehors du corpus me semble faible : Clark affirme que si la traduction vient d'un résumé écrit à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, il serait peu probable que l'auteur du *Nuage* ait pu l'avoir dans ses mains assez tôt pour le traduire en moyen anglais. En plus, il utilise dans les chapitres 71 à 73 la version longue du *Benjamin Minor* qui ne se trouve pas dans le résumé. Mais cela ne prouve rien. Tout d'abord, en plaçant la date de composition du *Nuage* dans la décennie de 1390, Clark rend possible l'hypothèse que l'auteur ait pu lire le résumé après la composition du *Nuage* et le traduire par la suite; nous ne savons pas quand il est mort. De même, peut-être voulait-il traduire le long texte, mais après avoir été en contact avec le résumé, celui-ci étant plus accessible pour un novice ou quelqu'un commençant dans la vie contemplative, l'auteur décida de traduire le résumé plutôt que la version longue.

Pour ce travail, seuls des textes tirés du *Nuage*, de l'*Épître de la direction intime* et de la *Lettre sur le discernement des mouvements intérieurs* seront utilisés, non parce que je considère les autres textes suspects, mais parce c'est dans ces trois textes principalement que l'auteur plonge dans la « psychologie » de la vie contemplative et de ses fruits.

#### *L'auteur*

Malgré de nombreuses recherches, l'identité de l'auteur du *Nuage* nous reste encore inconnue. Pourtant, ce ne sont pas les hypothèses qui manquent. La seule chose qui semble mettre tout le monde d'accord, c'est qu'il était familier du milieu chartreux et qu'il originait probablement de l'East Midland, car il utilise ce

---

<sup>14</sup> *Ibid.* pp. 9-10.



dialecte<sup>15</sup>. En effet, de nombreux thèmes dans toute son œuvre touchent à ceux préconisés par les Chartreux : la prééminence de la vie contemplative, le contact intime avec la divinité, l'exercice du *Nuage* ressemblant à une prière méditative commune dans l'ordre. Quant à la localisation, elle est due au dialecte que l'auteur utilise<sup>16</sup>. Cela fait beaucoup de terrain à couvrir et il y avait de nombreux monastères chartreux dans cette région : dix recensés au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle pour cette région de l'Angleterre<sup>17</sup>.

Certains ont voulu chercher dans le texte pour des indications plus précises et un passage, en particulier, a fait et fait encore, couler de l'encre :

« Neuertheles in thee, & in alle other that han in a trewe wile forsaken the wored, & arte oblischild vnto any degree in deuoute leuyng in Holi Chirche, what-so it be, priue or aperte, & ther-to that wil be rewlid not after theire owne wille & their owne witt, bot after the wille & the counsel souereins, what-so thei be, religious or seculeres, soche a liking or a grouching fastnyng in the flescheli herte is bot venial synne. »

Néanmoins en toi et en chaque autre qui a très volontairement abandonné le monde et qui est obligé à quelque degré que ce soit envers l'amoureuse dévotion dans la Sainte Église, peu importe que ce soit en privé ou ouvertement<sup>18</sup>, et qui est dirigé non pas par sa volonté propre et son intelligence propre, mais, d'après la volonté et les conseils d'un souverain,

<sup>15</sup> CU, p lxxxiv et Clark, John P.H., *The Cloud of Unknowing : an Introduction*, vol. 1 : *Introduction*, p 13.

<sup>16</sup> CU, pp. xlix-l.

<sup>17</sup> Selon le site

[http://www.holycross.edu/departments/visarts/projects/kempe/related/mount\\_grace.htm](http://www.holycross.edu/departments/visarts/projects/kempe/related/mount_grace.htm)

dédié à la visite touristique du prieuré chartreux de Mount Grace.

<sup>18</sup> Sens obscur, mais comme l'auteur utilise fréquemment « *priue* » dans le sens de personnel, « *aperte* », que je traduis par « ouvertement » veut probablement indiquer la sphère sociale. Cela donne que la dévotion envers l'Église serait soit une affaire privée soit une affaire sociale.

peu importe son état, religieux ou séculier<sup>19</sup>, une telle aimable ou désagréable abstinence dans le cœur de chair, n'est que péché véniel<sup>20</sup>.

Ce passage, qui semble montrer que l'auteur n'apprécie pas la hiérarchie ecclésiastique, a été souvent montré du doigt par ceux qui voulaient voir en l'auteur un moine défroqué ou un ermite. Toutefois, le professeur Hodgson, dans son édition critique, rappelle que ce passage ne peut être qu'une figure de style et est « textuellement trop douteux » (« *too doubtful textually* ») pour baser des conclusions à partir de celui-ci<sup>21</sup>.

Par contre, Nike Kocijancic-Pokorn démontre que le *Nuage*, bien qu'il semble ne s'adresser qu'à une personne seulement, est prévu pour un lectorat comprenant de nombreuses personnes. En effet, pour lui, les nombreuses admonestations de l'auteur, tant au début qu'à la fin du *Nuage*, sur le fait de ne montrer ce texte qu'au plus petit nombre possible de lecteurs semblent indiquer ou bien que l'auteur sait que le texte sera lu par plusieurs, ou bien que le fait d'adresser ce texte à un novice est une figure littéraire, car le texte était déjà pour un petit groupe<sup>22</sup>. Kocijancic-Pokorn tente donc de déterminer l'identité de ce lectorat. Utilisant diverses méthodes (il compte les manuscrits, vérifie les listes testamentaires, les dates de publication des versions imprimées), il en vient à la conclusion que le lectorat devait être des Chartreux, puisque ceux-ci possédaient la quasi-totalité des copies du *Nuage* en circulation jusqu'à sa publication au XIX<sup>e</sup> siècle, alors que d'autres auteurs de la même école avaient vu leurs œuvres publiées dès le XVII<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>. Et comme le texte est en moyen anglais plutôt qu'en latin, il croit que le lectorat était les frères laïcs gravitant autour des monastères chartreux.

<sup>19</sup> Dirigeant séculier dans l'Église.

<sup>20</sup> CU, p. 36/7-13.

<sup>21</sup> CU, p. lxxxiii.

<sup>22</sup> Kocijancic-Pokorn, Nike, *Original Audience of The Cloud of Unknowing (in Support of the Carthusian Authorship)*, in *The Mystical Tradition and the Carthusian*, edited by James Hogg, p. 63

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 65

Ce qui voudrait dire que l'auteur était un chartreux voulant vulgariser le travail de son ordre à l'entourage du monastère<sup>24</sup>.

Bien que le travail de M. Kocijancic-Pokorn sur le plan de la recherche des sources textuelles nous semble très rigoureux, les conclusions qu'il en tire sont loin d'être certaines. Le fait que ce sont presque exclusivement des Chartreux qui ont conservé le corpus du *Nuage* ne veut pas nécessairement dire que l'auteur était chartreux, mais peut-être que le ou les destinataires de ces textes étaient des Chartreux. De même, les Chartreux ont conservé de nombreux textes mystiques qui n'ont pas été écrits par ou pour un de leurs membres, comme dans le cas de l'œuvre de Walter Hilton, par exemple<sup>25</sup>.

Par contre, d'autres travaux comme ceux de John P. H. Clark vont aussi dans le sens d'affirmer que « l'hypothèse la plus probable<sup>26</sup> » veut que l'auteur ait été un Chartreux.

Quoi qu'il en soit, tout porte à croire que l'auteur, s'il n'était pas chartreux, avait néanmoins une certaine familiarité avec eux. Mais sur la nature de cette relation au moment d'écrire ces différents textes, il nous est toujours impossible de le savoir en ce moment<sup>27</sup>.

Mais il y a une tradition qui remonte au XV<sup>e</sup> siècle qui affirme que l'auteur du *Nuage* n'est nul autre que Walter Hilton, un autre penseur de la même école. Walter Hilton, un membre du Prieuré augustinien du Thurgarton, entre Nottingham

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 76

<sup>25</sup> Clark, John P.H., *The Cloud of Unknowing : an Introduction*, vol. 1 : *Introduction*, pp. 13-14.

<sup>26</sup> *Ibid.* p 15.

<sup>27</sup> Par exemple, dans son livre, John Clark rappelle l'hypothèse de F J. Walsh qui affirmait que l'auteur du *Nuage* était un chartreux du Prieuré de Beauvale. Il suit en ajoutant que rien dans les documents du monastère pour la décennie de 1390 ne porte à croire qu'une œuvre comme le *Nuage* ait pu y être écrite à ce moment. Clark, John P.H., *The Cloud of Unknowing : an Introduction*, vol. 1 : *Introduction*, p. 14.

et Newark<sup>28</sup>, est surtout connu pour ses œuvres intitulées *Scales of Perfection* et *Of Angels' Song*. De nombreux thèmes et des mots utilisés de façon similaire dans les deux corpus, celui de Hilton et celui de l'auteur anonyme du *Nuage*, ont fait dire à plus d'un que les auteurs étaient une seule et unique personne. Néanmoins, ces preuves sont souvent circonstanciées et non concluantes<sup>29</sup>.

Par contre, John P. H. Clark a émis l'hypothèse que Hilton et l'auteur du *Nuage* se connaissaient et étaient en contact l'un avec l'autre. C'est ainsi qu'il explique les similitudes entre les deux auteurs. En effet, l'œuvre majeure de Hilton, les *Scales*, fut écrite en deux livres : le premier vers 1390 et le second terminé juste avant la mort de Hilton en 1396. Si le premier livre semble dénué de toute référence au *Nuage*, ce n'est pas le cas du second<sup>30</sup>. Donc, toujours selon l'hypothèse de Clark, l'auteur du *Nuage* aurait eu des contacts avec Hilton après la rédaction du premier livre des *Scales*, aurait écrit le *Nuage*, puis Hilton lui aurait répondu dans le second livre des *Scales*. C'est cette hypothèse qui permet à Clark de dater le *Nuage* du début de la décennie de 1390<sup>31</sup>. Cette hypothèse a au moins le mérite de régler de façon originale la question du lien entre le *Nuage* et Walter Hilton. Néanmoins, elle ne permet toujours pas de savoir qui, exactement, pouvait être l'auteur du *Nuage*.

### *Les sources littéraires*

Notre auteur, à défaut de savoir quel était son état exact au moment de l'écriture, possédait tout de même une éducation et une culture assez larges pour son époque. Grâce à ses traductions, on sait qu'il a été en contact avec le Pseudo-Denys et Richard de Saint-Victor. Il pouvait donc lire le latin. De par sa division entre les modes de vie active et contemplative, il est très proche de saint Augustin qu'il suit à

<sup>28</sup> Clark, John P.H., *The Cloud of Unknowing : an Introduction*, vol. 1 : *Introduction*, p. 13.

<sup>29</sup> CU, p. lxxxiv.

<sup>30</sup> Clark, John P.H., *The Cloud of Unknowing : an Introduction*, vol. 1 : *Introduction*, pp. 16-17 et 87-89.

<sup>31</sup> Cf. *supra*, p. 10.

de nombreuses reprises dans le corpus. Comme il suit très exactement la doctrine de la grâce de Thomas d'Aquin, certains ont voulu voir en l'auteur un dominicain de Cambridge<sup>32</sup>.

Il existait trois traductions latines du Pseudo-Denys à l'époque où le *Nuage* fut écrit : celle de Jean Scot Érigène, celle dite de Sarracenus et celle de Thomas Gallus, abbé de Saint-Victor<sup>33</sup>. L'auteur nous affirme utiliser celle de Thomas Gallus dans l'introduction de sa traduction de la *Théologie Mystique*, mais une analyse du texte permet de voir que l'auteur avait probablement aussi sous la main la version de Sarracenus<sup>34</sup>.

Dans son édition critique du *Nuage*, le professeur Hodgson traite de la ressemblance entre le *Nuage* et le *De Adhaerendo Deo*, un texte attribué traditionnellement à Albert le Grand<sup>35</sup>. Mais de récents travaux, auxquels réfère John P. H. Clark, démontrent que le *De Adhaerendo Deo* daterait, en fait, des environs de 1410 et aurait été écrit par un moine allemand<sup>36</sup>, ce qui rend peu probable le lien direct entre les deux oeuvres.

#### *L'activité préconisée dans le Nuage*

Nous voici rendus au moment où nous pénétrons dans le texte afin d'y voir plus clair sur la pensée de l'auteur. Au coeur de sa pensée se trouve « l'activité » (« *werk* »), qui n'est ni une prière à proprement parler, ni une méditation, mais quelque chose qui tient des deux. L'auteur ne la décrit jamais en termes clairs, mais

<sup>32</sup> Clark, John P.H., *The Cloud of Unknowing : an Introduction*, vol. 1 : *Introduction*, p. 18.

<sup>33</sup> Lee, Rosemary Ann, *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical theology : An Approach to the Cloud of Unknowing*, vol. II, pp. 159-161.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 196-197.

<sup>35</sup> CU, p. lxiv.

<sup>36</sup> Clark, John P.H., *The Cloud of Unknowing : an Introduction*, vol. 1 : *Introduction*, pp. 73-74, en particulier la note 72..



il décrit plutôt les dispositions intérieures que doit avoir celui qui pratique l'activité. La seule définition positive de l'activité que l'auteur donne dans le *Nuage*, la voici :

« For this is the werk, as thou schalt here after, in the whiche man schuld haue contynowed zif he neuer had synned, & to the whiche worching man was maad, & alle thing for man, to help him & forther him therto, & by the whiche a man schal be reparailed azein. »

Car c'est dans cette activité, comme tu l'entendras par la suite, que l'homme aurait continué s'il n'avait jamais péché, et pour laquelle l'homme actif a été fait, et toutes les choses pour l'homme, pour l'aider et le pousser aussi, et par laquelle l'homme sera à nouveau restauré<sup>37</sup>.

Si on suit ce texte, la seule définition claire que nous donne le *Nuage* au sujet de l'activité qu'il préconise, c'est qu'il s'agit du stade normal de l'homme, ce pourquoi il a été créé, avant le péché originel. Par contre, s'il manque une définition positive de l'activité, il y a de nombreuses définitions négatives : l'activité n'est pas une prière, mais elle implique la prière, ce n'est pas l'utilisation de la raison ou de l'intelligence, elle ne nécessite pas l'usage du corps à proprement parler, etc.

Malgré le fait que l'auteur ne définit pas clairement l'activité, il donne toutefois de nombreuses conditions pour l'accomplir correctement. Il faut de l'amour, ou plus exactement, qu'on laisse l'amour de Dieu nous guider vers Dieu : il y a de nombreuses expressions du type « *steryng of loue*<sup>38</sup> » tout au long du *Nuage*. Cela démontre que l'amour dirige par lui-même la personne qui pratique l'activité vers son but, Dieu. En fait, l'amour est tellement important dans l'activité que tout le reste pourrait être considéré comme les conditions de l'amour efficace. En fait, il faut que l'amour élève vers le nuage d'inconnaissance et pour ce faire, il faut que la personne qui pratique l'activité possède deux qualités : l'humilité et la charité<sup>39</sup>. Il

<sup>37</sup> CU, pp. 19/19-20/1.

<sup>38</sup> Dans *Scattering and Oeing*, p. 18, Robert William Englert calcule que le mot « *loue* », dans des expressions comme « *ize of loue* » ou « *dart of loue* » est le mot qui revient le plus souvent dans tout le corpus du *Nuage*.

<sup>39</sup> Ces deux vertus, l'auteur en traite dans les chapitres 13 à 24 du *Nuage*.

faut aussi que la personne soit totalement dédiée à la vie contemplative et qu'elle cherche honnêtement à se libérer du péché. C'est à cause du péché que l'homme a déchu de l'activité et c'est lui qui empêche l'activité d'être faite continuellement<sup>40</sup>.

Il faut aussi faire attention à nos propres facultés de l'âme, car elles aussi peuvent empêcher l'activité d'être pratiquée efficacement. L'auteur utilise le terme « *worthing miztes of the soule* » pour décrire ces facultés de l'âme. Il y en a cinq répertoriées par l'auteur : « *minde, reson, & wille* » les trois puissances principales, et « *ymaginacion & sensualite* » comme puissances secondaires<sup>41</sup>. L'esprit (« *minde* ») est une puissance qui ne fonctionne pas en elle-même, mais englobe et contient toutes les autres puissances<sup>42</sup>. En français, les traducteurs ont souvent préféré rendre « *minde* » par mémoire, du fait que celui-ci entreposerait les mémoires des autres puissances<sup>43</sup>. Mais rien, à la lecture du texte, ne laisserait croire que le « *minde* » n'est que cela. En fait, le parallèle avec la tripartition augustinienne classique fait que le terme « esprit » semble être un terme plus juste. Suit ensuite la raison et la volonté (« *reson and wille* »), les deux puissances actives qui s'occupent des choses « *in pure spirit with-outen any maner of bodelines* » (de pur esprit<sup>44</sup> sans aucune manière de corporalité<sup>45</sup>). La raison sert à « *departe the iuel fro the good, the iuel for the worse, the good fro the betir, the worse fro the worste, the betir fro the*

<sup>40</sup> Voir, par exemple, CU, p. 22/10-12 (Cette page est traduite dans le troisième chapitre, *infra*, pp. 43 à 59.)

<sup>41</sup> CU, p. 115/1-2.

<sup>42</sup> CU, p. 115/9-10 et 11-13, l'auteur affirme : « *Mynde is soche a mizte in it-self, that proprely to speke it worcheth not it-self. [...] & alle thees foure miztes & theire werkes mynde conteneth & comprehendeth in it-self.* » (L'esprit est une puissance telle en elle-même, qu'à proprement parler elle n'est pas active par elle-même. Et toutes les quatre autres puissances et leur activité, l'esprit contient et comprend en elle-même.)

<sup>43</sup> *Le Nuage de l'Inconnaissance, introduction, traduction et notes par Alain Sainte-Marie*, p. 211.

<sup>44</sup> Rappelons ici qu'« esprit », dans ce contexte, n'est pas la même chose que le « *minde* » de plus haut.

<sup>45</sup> CU, p. 116/4.

best » (départager le bien du mal, le mal du pis, le bien du meilleur, le pis du pire, le meilleur du mieux<sup>46</sup>). Une fois ce partage fait, c'est la volonté qui nous fait choisir le bien, mais aussi, c'est la volonté qui fait que « we loue God, we desire God, & resten us with ful likyng & consent eendli in God (nous aimons Dieu, nous désirons Dieu, et nous fait reposer dans un amour plein et un consentement éternel en Dieu<sup>47</sup>). Nous reviendrons plus bas sur le rôle de la volonté dans l'exercice.

Il y a ensuite l'imagination et l'affect (« *ymaginacion & sensualite* »), les puissances secondaires, car elles ne s'occupent que de choses corporelles. L'imagination est la puissance par laquelle « we portray alle ymages of absent & present thinges » (nous évoquons toutes les images des choses absentes et présentes<sup>48</sup>). L'affect, « rechyng & regnyng in the bodely wittes, thorow the whiche we haue bodely knowyng & felyng of alle bodely creatures, whether thei be likyng or gruchyng » (à travers et régnant sur nos sens corporels, avec lesquels nous avons corporellement connaissance et sensation de toutes les créatures ayant corps, peu importe qu'elles soient belles ou laides<sup>49</sup>).

L'activité étant spirituelle de nature, Dieu n'étant pas une chose ayant un corps (ni même une « chose », à strictement parler), il est normal que l'auteur tente d'empêcher l'utilisation de l'imagination et de l'affect. En fait, même la raison est douteuse, car le péché originel a faussé sa capacité de partage<sup>50</sup>. Seule la volonté (et l'esprit, car dans l'esprit seul la volonté peut s'activer) est nécessaire et suffisante à l'accomplissement de l'activité. Pour notre auteur, la volonté se manifeste par l'amour, et l'amour est tout ce qui compte. Sans le péché, toutes les puissances guideraient la volonté vers Dieu, mais malheureusement, il n'en est pas ainsi et la

---

<sup>46</sup> CU, p. 116/10-13.

<sup>47</sup> CU, p. 116/18-19.

<sup>48</sup> CU, p. 117/6-7.

<sup>49</sup> CU, p. 118/7-9.

<sup>50</sup> CU, p. 116/19-117/5.



volonté est seule dans l'amour de Dieu qu'est, en fait, l'activité prescrite par notre auteur.

L'amour amène celui qui pratique cette activité vers ce que l'auteur appelle le nuage de l'inconnaissance. Il s'agit de l'état parfait où seul le mouvement de la volonté guide notre esprit, où seul l'amour pour Dieu existe, sans que rien d'autre émerge dans la conscience. L'auteur écrit en effet : « & zit, in o steryng of alle theese, he may haue sodenly & parfitely forzetten alle create thing » (Et pourtant, dans un mouvement de la volonté<sup>51</sup> parmi tant d'autres [l'âme] peut soudainement et parfaitement oublier toutes les choses créées<sup>52</sup>). C'est que l'amour de Dieu fait oublier toutes les autres choses, comme un amour d'adolescent pour qui n'existe que l'être aimé. Le nuage de l'inconnaissance est donc le résultat de l'amour de Dieu, quand l'amant délaisse Sa création afin d'aimer le Créateur et rien d'autre.

En fait, tout indique que pour l'auteur, l'activité bien réalisée est le nuage de l'inconnaissance. En fait, cela donne un statut bien particulier au nuage. À première vue, ils'agit d'un état épistémique, un moment où l'absence de connaissance donne accès à la compréhension de Dieu. Mais l'auteur le décrit aussi sous d'autres facettes : l'auteur y fait quelques fois référence comme quelque chose d'ontologique, comme sous-entendu dans cet extrait : « bot a cloude of vnknowyng that is bitwix thee & thi God » (mais un nuage d'inconnaissance, qui est entre toi et Dieu<sup>53</sup>) où le nuage fait obstacle entre le pratiquant et Dieu. Dans cet autre extrait, le nuage est aussi quelque chose de ressenti : « Lette not therfore, bot trauayle ther-in tyl thou

<sup>51</sup> Je traduis « *steryng* » par « mouvement de la volonté », me conformant ainsi à la traduction latine du *Nuage* dont John P. H. Clark a fait l'édition critique. Dans cette édition critique, « *steryng* » est traduite à la fois par « *modus* » et « *modus voluntaris* ». John P. H. Clark ne peut y voir qu'une tentative de rendre plus explicite l'expression « *steryng* » de la part du traducteur qui est conforme au glissement que l'auteur lui-même va faire dans son corpus entre « *steryng* » vers « *steryng of loue* ». Voir Clark, John P.H., *The Latin Versions of the Cloud of Unknowing*, p. 21 et infra, p. 83 à la note 155.

<sup>52</sup> CU, p. 22/10-11.

<sup>53</sup> CU, p. 23/23-24.

fele lyst. For at the first tyme when thou dost it, thou fyndest bot a derknes, & as it were a cloude of vnknowyng, thou wost neuer what, sauynge that thou felist in thi wille a nakind entent vnto God. » (N'abandonne donc pas, mais voyage en toi jusqu'au moment où tu ressentiras cette inclinaison<sup>54</sup>. La première fois où tu le feras, tu ne trouveras que ténèbres, comme si c'était un nuage d'inconnaissance, ne sachant pas ce que c'est, te rappelant ce sentiment<sup>55</sup> : ta volonté ayant une intention nue vers Dieu.<sup>56</sup>) Ici, la description du nuage en fait aussi un état d'esprit en plus que quelque chose qu'on ressent. Dans cet extrait, le nuage suit l'inclinaison à la pratique de l'activité, il apparaît donc comme la conclusion de l'activité. Mais il est, en même temps, la frontière infranchissable entre soi et Dieu. Dans ce sens, on pourrait comprendre que le nuage est le plus haut point où peut monter l'esprit humain dans sa quête de l'union divine. Et dans le sens où l'auteur du *Nuage* l'entend, le plus haut point de l'amour de Dieu. C'est ce qui explique les nombreuses facettes qu'à le nuage de l'inconnaissance<sup>57</sup>.

Le nuage de l'inconnaissance est donc l'apex de l'amour de Dieu, amour qui est de tout son être. Dans *l'Épître de la direction intime*, l'auteur va revenir plus en détail sur ce dernier aspect : de tout son être. Car Dieu se doit d'être aimé par tout ce qu'on est et dans notre entièreté il faut vouloir Dieu. Dans l'activité il n'y a pas de demi-mesure, car en définitive, il y va du salut de notre âme. Mais l'auteur est le premier à soulever les difficultés qu'il y a d'atteindre un tel état total d'amour envers Dieu. Le poids du péché nous éloigne de Lui, détournant nos facultés intellectuelles, nos puissances actives, de leurs objets propres. Et l'activité, qui aurait dû nous élever vers Dieu, est détournée à son tour de son but et nous voilà à nouveau dans l'affreuse spirale du péché, prisonniers de ce corps, tombant au plus bas de l'abîme

<sup>54</sup> L'inclination vers l'activité préconisée par l'auteur.

<sup>55</sup> Le sentiment de l'inclination.

<sup>56</sup> CU, pp. 16/19-17/2.

<sup>57</sup> C'est qu'ultimement, le nuage a un statut théologique et téléologique qui englobe les autres facettes.

alors que les plus hautes sphères nous attendaient. Et c'est pourquoi l'auteur truffe son texte d'avertissements sur la pureté requise à la pratique de l'activité. Par exemple :

« Alle thoo that redyn or heren the mater of this book be red or spokin, & in this redyng or hering think it good & likyng thing, ben neuer the rather clepid of God to worche in this werk, only for this likyng steryng that thei fele in the tyme of this redyng. For paraenture this steryng cometh more of a kyndely coriousty of witte then of any clepyng of grace. » (À tous ceux qui ont lu ou ont entendu la matière de ce livre, qu'elle soit lue ou dite, et qui dans cette lecture ou dans ce qu'ils entendent pensent que c'est une chose bonne et aimable mais qui n'ont jamais appelé Dieu pour s'activer dans cette activité, n'ont ressenti cet aimable mouvement qu'au moment de cette lecture. Il y a forte chance que ce mouvement provienne plus d'une curiosité naturelle des sens que de l'appel de la grâce.<sup>58</sup>)

La pureté de l'exercice, c'est la pureté de l'appel de Dieu, de la vie contemplative dédiée à cet appel, c'est tout ce qui compte dans le *Nuage* et dans le corpus qui est attribué au même auteur. C'est pourquoi, plus qu'une activité, il s'agit véritablement d'une vocation.

---

<sup>58</sup> CU, pp. 130/24-131/5.

## Chapitre deuxième

### *Introduction*

La théorie du flux (*flow*, en anglais<sup>59</sup>) a été développée par Mihaly Csikszentmihalyi, professeur en psychologie à l'Université de Chicago, entre les années 1975 et 1990. À la base, la théorie du flux se voulait une réponse aux théories qui ne tenaient pas compte de la motivation intrinsèque<sup>60</sup>, la motivation qui vient de soi-même, et pas d'une source ou de pressions extérieures.

Alors, au fil de différentes expériences, comprenant, entre autres, des sondages aléatoires et des tests de personnalité, Csikszentmihalyi a élaboré une théorie qui prend en compte le côté agréable d'une activité en elle-même. À partir de là, Csikszentmihalyi a remarqué que cette théorie avait des effets bénéfiques sur les personnes qui pratiquent des activités agréables pour elles-mêmes. C'est alors que la théorie du flux est devenue la base d'une école de pensée.

Afin de mieux comprendre comment cette théorie peut nous aider à faire une meilleure analyse du *Nuage de l'inconnaissance*, nous allons explorer plus en détail la théorie du flux, ses implications comme philosophie de vie et les critiques qu'on peut en faire. Pour terminer, nous allons dévoiler notre grille de lecture qui servira à analyser les extraits du *Nuage* que nous présenterons dans les chapitres suivants.

### *La théorie du flux*

Cette théorie traite des conditions et des effets d'un état psychologique particulier que Csikszentmihalyi identifie comme étant celui de « l'expérience

---

<sup>59</sup> *Flow* est un terme difficile à traduire. Deux mots français rendent deux aspects que définit *flow* : flot et flux. J'expliquerai plus bas les avantages et inconvénients des deux termes et pourquoi « flux » est resté comme traduction dans le présent ouvrage.

<sup>60</sup> OE, pp. 5-7.

optimale » (*optimal experience*). Cet état fut identifié par Csikszentmihalyi et son équipe de recherche durant ses travaux sur les adolescents en 1975<sup>61</sup>. Ceux-ci décrivaient un état où tout semblait couler de source (d'où le terme anglais de *flow* pour nommer cette théorie). Voulant savoir quelles étaient les caractéristiques de ces activités, Csikszentmihalyi va élargir son champ de recherche à toutes les tranches d'âges et de conditions sociales afin de savoir si d'autres personnes pouvaient obtenir cet état, et si oui, dans quelles conditions.

Le cœur de la théorie du flux, c'est l'hypothèse que les expériences optimales aident au développement de la personne. La pratique d'une activité (*activity*)<sup>62</sup> qu'on qualifie de jouissive (*enjoying*) amènerait un développement positif de la personnalité. Csikszentmihalyi affirme que cette influence positive provient de l'ordre dans la conscience qui est une conséquence du flux<sup>63</sup>.

L'ordre dans la conscience (« *order in consciousness* »), c'est ce qui s'oppose à ce que Csikszentmihalyi appelle l'entropie psychique (« *psychic entropy* »). L'entropie psychique, c'est tout ce qu'on ressent lorsque des événements extérieurs contrecarrent ses projets et ses buts<sup>64</sup>. Tout humain a des buts dans la vie, qu'ils soient à long terme ou à court terme. Mais le monde, rappelle Csikszentmihalyi, n'est pas fait pour que nos buts soient facilement réalisables. En fait, les facteurs

---

<sup>61</sup> OE, pp. 4-5.

<sup>62</sup> Attention ici à ne pas confondre activité, la traduction de « *werk* », utilisé dans le cadre du *Nuage de l'inconnaissance*, et activité, qui traduit « *activity* », dans le cadre de la théorie du flux. Dans le premier cas, activité-*werk*, bien que le terme soit vague, il fait référence à une action spirituelle d'abord, qui peut être liée à une action physique de type prière qui a un but particulier : l'union avec Dieu. Dans le second cas, activité-*activity*, cela englobe tous les types d'action que l'on peut penser ou imaginer et qui n'ont pas de but déterminé. Dans ce chapitre, « activité » fera toujours référence au second sens. Dans les chapitres concernant les extraits de texte, cela sera toujours le premier sens, à moins d'avis contraire par une note en bas de page. Dans le chapitre concernant l'application de la grille de lecture, la distinction se fera par l'utilisation d'exposant : activité<sup>w</sup> pour *werk*, activité<sup>y</sup> pour *activity*.

<sup>63</sup> Flow, pp. 40-41.

<sup>64</sup> Flow, p. 37.



pouvant s'opposer à nos buts et nos désirs sont illimités<sup>65</sup>, car le fonctionnement même de l'univers ne prend pas en compte nos buts et nos désirs, ce qui fait en sorte que l'entropie psychique pullule. L'état de flux, qui est réalisation de ses buts, est l'opposé de l'entropie psychique. En réalisant ses buts, on donne du sens à notre vie, et donc on est plus à même de résister à l'entropie psychique. L'entropie psychique se présente donc comme une force de stagnation et de repli sur soi. Csikszentmihalyi implique que seul l'état de flux peut vraiment vaincre l'entropie psychique, d'où l'importance de pratiquer des activités qui le provoquent<sup>66</sup>.

Accomplir ses buts entraîne une complexification du soi, que Csikszentmihalyi appelle aussi la croissance du soi (« *complexity of the self* » et « *growth of the self* »). C'est en cela qu'une personne se développe. En effet, Csikszentmihalyi explique que la réalisation de ses buts a pour résultat deux phénomènes : la différenciation (« *differentiation* ») et l'intégration (« *integration* »). La différenciation est le processus psychologique où un individu compose son identité à travers les différences qu'il perçoit entre lui et les autres individus d'une communauté donnée<sup>67</sup>. Par exemple, le fait de déterminer son identité à travers la réalisation d'une activité que peu ou pas pratique (« je suis devenu un surfer »). L'intégration, c'est le processus inverse, c'est-à-dire, composer son identité à travers les similitudes que l'on perçoit avec les autres membres de la communauté<sup>68</sup>. Par exemple, placer comme composante essentielle de son identité le fait qu'on a réussi à pratiquer une activité que d'autres font aussi (« je vais maintenant à la messe tous les dimanches comme tous ceux de mon quartier »). L'état de flux réalise les deux à la fois. L'individu en état de flux se sent unique, car il accomplit les buts qui lui sont personnels, mais il se sent aussi en communion avec tout le monde, car tous ont des

---

<sup>65</sup> Flow, pp. 8-9 et p. 36.

<sup>66</sup> Flow, pp. 200-201.

<sup>67</sup> Flow, p. 42.

<sup>68</sup> Flow, p. 41.

buts : il a donc le sentiment (bien qu'inconscient<sup>69</sup>) de participer à l'expérience humaine. C'est ce double sentiment que l'état de flux procure qui fait dire à Csikszentmihalyi que le Soi croît quand on expérimente cet état.

Il faut maintenant déterminer ce que Csikszentmihalyi identifie comme les conditions d'admissibilité à l'expérience optimale. Rappelons que l'état de flux est l'état dans lequel nous sommes pendant une expérience optimale. Ces expériences optimales sont le résultat d'une activité qui procure de la jouissance (« *enjoyment* ») qu'il oppose aux activités qui donnent simplement du plaisir (« *pleasure* »)<sup>70</sup>. Seules les activités jouissives peuvent provoquer une expérience optimale, car leurs motivations sont intrinsèques. Par contre, il faut être plus que simplement jouissive pour qu'une activité permette d'accéder à l'état de flux. Il faut aussi que l'un des huit phénomènes qui suivent soit ressenti au moment de la pratique de l'activité pour que le flux suive<sup>71</sup>. Ces huit phénomènes sont :

1. Il faut que l'activité demande une habileté qui ait un niveau de difficulté légèrement plus élevé que la normale pour celui qui la pratique. L'expérience optimale ne peut être ressentie durant une activité qui est facile ou trop difficile à accomplir. Il faut que le niveau de difficulté soit juste assez élevé pour que le pratiquant puisse réussir seulement s'il s'investit totalement dans l'activité (*Flow*, pp. 49-43).
2. L'action et l'attention ne font qu'un. L'attention est entièrement dédiée à l'action en cours, il n'y a pas de distraction dans la

---

<sup>69</sup> Ceci n'est pas explicite dans les travaux de Csikszentmihalyi, mais considérant la place qu'il donne aux buts dans l'expérience humaine, il m'a semblé logique de placer l'intégration dans le mouvement même de l'humanité, c'est-à-dire dans l'accomplissement de ses buts.

<sup>70</sup> *Flow*, pp. 45-46. Bien que « plaisir » peut traduire autant « *enjoyment* » que « *pleasure* », parce que Csikszentmihalyi distingue les deux termes, je traduirais *enjoyment* par « jouissance » et *pleasure* par « plaisir ».

<sup>71</sup> *Flow*, p. 49.

conscience, aucune pensée ne surgit excepté celles qui sont au sujet de l'activité en cours. (*Flow*, pp. 53-54).

3. L'activité doit avoir un but clair. Ce but peut faire partie de l'activité en cours (pour un joueur de tennis : gagner le match), ou si l'activité n'a pas un but en elle-même (il donne l'exemple des mathématiques, où il n'y a pas de but intrinsèque), c'est au pratiquant de le décider par lui-même (*Flow*, pp. 54-58).
4. L'activité doit avoir une réponse claire face au but (« feedback »). Corollaire du point précédent, le pratiquant doit pouvoir savoir en cours de route où il en est par rapport au but qu'il s'est fixé ou qui est fixé par l'activité (*Flow*, pp. 54-58).
5. Il faut être concentré sur l'activité en cours. Il faut être dédié à l'activité, ne pas la faire en ayant la tête ailleurs. De même, on ne peut pas faire cette activité en pensant à autre chose, sur le coin d'une table, par exemple (*Flow*, pp. 58-59).
6. Ressentir le paradoxe du contrôle. Le professeur Csikszentmihalyi distingue deux types de contrôles, celui qui est subjectif, qui dépend de celui qui pratique l'activité, et le contrôle objectif, le contrôle des facteurs qui ne dépendent pas du pratiquant. Alors que celui qui pratique l'activité a vraiment un contrôle sur les facteurs qui dépendent de lui, il n'a aucun contrôle sur les facteurs objectifs. Pourtant, l'un des phénomènes que ressentent ceux qui ont une expérience optimale, c'est le fait qu'ils contrôlent leur environnement. D'où le paradoxe du contrôle, qui est le fait de se sentir en contrôle alors que l'on ne l'est pas (*Flow*, pp. 59-62).
7. La perte de la conscience du Soi. Le Soi semble s'effacer durant l'activité, on n'entend plus sa voix, les seules mémoires auxquelles on a accès sont celles qui sont en lien avec l'activité en cours. Le



professeur Csikszentmihalyi note que le Soi ne disparaît pas vraiment, c'est juste que l'on en perd la conscience (*Flow*, pp. 62-66).

8. La transformation de la perception du temps. Durant l'activité, certains ont ressenti que le temps passait plus rapidement ou lentement, en fonction de l'activité et de celui qui la pratique (*Flow*, pp. 66-67).

Cette liste établie par Csikszentmihalyi peut sembler redondante. C'est que, si nous poussons l'analyse plus profondément, nous pourrions affirmer que dans le cas des phénomènes de la fusion de l'action et de l'attention, de la concentration élevée nécessaire, de la perte du Soi et de la distorsion de la sensation temporelle, ils peuvent tous être expliqués simplement par le niveau de concentration élevé durant l'activité. Au-delà de cette concentration, il faut ajouter qu'il faut être préparé adéquatement à l'activité qu'on va pratiquer. Finalement, tout cela est relié au fait qu'il faut que l'activité soit motivée par un facteur intrinsèque, et nous avons là les lignes de fond de la théorie du flux. C'est peut-être pourquoi il ne faut, selon Csikszentmihalyi, qu'un seul de ces huit phénomènes ne soit ressentis pour obtenir l'état de flux.

Pour finir, notons que Csikszentmihalyi traite d'un facteur qui peut aider à atteindre l'état de flux plus facilement : il s'agit de posséder une personnalité autotélique (« *autotelic* »). Bien sûr, il faut vouloir faire l'activité pour elle-même et non pour une raison extérieure à l'activité, bien que l'activité en elle-même puisse avoir des récompenses extrinsèques<sup>72</sup>. Mais la personne qui possède une personnalité autotélique peut plus facilement remplir les conditions pour atteindre l'état de flux. Par exemple, une personne autotélique peut trouver plus facilement en elle la motivation intrinsèque dans n'importe quelle activité. Dit autrement : pour la plupart des gens, la motivation intrinsèque n'est que pour des activités qu'ils aiment faire, alors qu'ils ont besoin de motivations extrinsèques pour les autres ; tandis que

---

<sup>72</sup> *Flow*, pp. 67-70.

la personne qui a une personnalité autotélique va trouver une motivation intrinsèque même pour une activité qu'elle n'aime pas, sachant identifier plus facilement des éléments qu'elle apprécie et tournant les difficultés en défis<sup>73</sup>. La personne ayant une personnalité autotélique peut donc plus facilement trouver des buts dans une activité et ainsi, entrer en état de flux.

Ce qui est intéressant, c'est que tout le monde peut développer une personnalité autotélique avec un peu d'effort et quelques exercices. Csikszentmihalyi indique que pour développer une personnalité autotélique, il faut savoir se donner des buts, se dédier à l'activité qu'on pratique, être attentif à son entourage pour trouver des opportunités d'expériences optimales et apprendre à trouver jouissive l'expérience immédiate<sup>74</sup>. Pouvant se trouver plus facilement des buts, la personne qui a une personnalité autotélique peut donc plus facilement se développer.

La théorie du flux, c'est donc la base théorique dont se sert Csikszentmihalyi pour ce que je nommerai sa *philosophie du flux* : un moyen d'aider les gens à réaliser leurs buts dans la vie, à développer leur concentration et apprendre à être motivés pour une activité en elle-même plutôt que pour les récompenses qu'elle peut apporter

### *La philosophie du flux*

Étudiant les divers éléments de ce qui va devenir sa théorie du flux, Csikszentmihalyi va réaliser que cette théorie peut servir de base à une transformation de la société<sup>75</sup>. Il va alors tenter de voir comment le flux peut être utilisé comme philosophie de vie,

En fait, Csikszentmihalyi ne cache pas qu'il croit fermement que les gens qui entrent en état de flux deviennent de meilleures personnes et que plus ils seront

---

<sup>73</sup> Flow, pp. 83-85.

<sup>74</sup> Flow, pp. 208-213.

<sup>75</sup> ES, p. 5.

nombreux, mieux le monde ira<sup>76</sup>. Ce qui l'amène à penser à ce que serait la « société du flux ».

Ce serait une civilisation libre, dans le sens où chaque individu pourrait faire l'activité qui lui plaît. En effet, toute activité étant potentiellement productrice de flux, il faut qu'elles deviennent toutes accessibles. Il faut aussi que le nombre d'activités soit en constante croissance. En effet, rappelons que pour avoir du flux, il faut que le niveau de difficulté d'une activité soit toujours un peu plus élevé que le niveau d'habileté de celui qui la pratique. Donc, il vient nécessairement un moment où l'habileté est telle qu'il n'y a plus de difficultés envisageables, il faut donc, afin d'avoir du flux, changer complètement d'activité.

Notons qu'il ne s'agit pas véritablement d'une société des loisirs, car on peut entrer en état de flux dans le travail (au sens d'emploi rémunéré) ou dans de simples échanges interpersonnels. Il s'agit plutôt d'un réalignement de la société vers la possibilité de choisir toutes les activités possibles afin d'avoir du flux, plutôt que pour une autre raison, comme les impératifs économiques.

C'est là que le flux devient vraiment philosophie, au sens de mode de vie : toujours rechercher à être en état de flux. La théorie permet de savoir comment on peut entrer dans cet état, la philosophie, c'est de rechercher cet état. Et comme le flux améliore les gens, une société du flux serait une société en perpétuelle amélioration.

Il y a aussi la personnalité autotélique. Cette personnalité qu'il faut développer afin d'atteindre l'état de flux plus facilement, son développement est similaire à des exercices stoïciens. Faire des exercices afin de mieux vivre dans le flux, cela fait très philosophique, dans le sens pratique du terme. En fait, tout apparaît dans les écrits de Csikszentmihalyi comme si tout coulait de source : la société du flux rend meilleures les personnes, qui vont vouloir développer leur côté

---

<sup>76</sup> Il y a de nombreuses références à ce projet dans toute l'œuvre de Csikszentmihalyi dès *Flow*. Notons, par exemple, *Flow*, pp. 219-221, ES, pp. 9-12 et Debold, Elizabeth, *Flow with Soul*.

autotélique afin d'être plus souvent dans le flux, ce qui les rendra meilleures. La philosophie du flux est circulaire.

### *La critique du flux*

On ne peut pas tenter de créer une école de pensée sans s'ouvrir à des critiques. La première critique qui fut faite sur la théorie du flux, c'est sur sa scientificité. Il faut comprendre que la méthode qu'a utilisée Csikszentmihalyi dans ses recherches n'a pas fait l'unanimité.

Afin de connaître l'état psychologique d'une personne, il a utilisé une méthode d'échantillonnage aléatoire combinant des capteurs bioélectriques à des sondages<sup>77</sup>. À huit reprises dans la journée, et de façon aléatoire, les capteurs mesuraient l'activité du sujet et celui-ci devait répondre à un questionnaire sur l'activité en cours et comment il se sentait. C'est ainsi, après quinze ans de recherche, que Csikszentmihalyi a amassé les preuves pour sa théorie du flux. Mais en neuropsychologie, des recherches démontrent que pendant ce que les participants appellent « une activité jouissante » (ce qui était un des indicateurs sur la possibilité d'état de flux dans le questionnaire de Csikszentmihalyi), le niveau de dopamine change peu et que ce changement varie beaucoup selon les individus<sup>78</sup>. Notons aussi que Csikszentmihalyi détourne habilement la question de la preuve neuropsychologique du flux dans *Flow*, son ouvrage principal<sup>79</sup>.

Il faut aussi noter que la question de la motivation n'est pas entièrement éclaircie par Csikszentmihalyi. Il est, en effet, très difficile de différencier concrètement la motivation intrinsèque de la motivation extrinsèque<sup>80</sup>. De plus, il faut se fier aux dires des répondants au questionnaire. Cela fait en sorte que la

<sup>77</sup> OE, pp. 14-17.

<sup>78</sup> *Is Flow Science ?*, [www.drmezmer.com](http://www.drmezmer.com)

<sup>79</sup> *Flow*, pp. 86-88.

<sup>80</sup> Marr, A. J., *Intrinsic Motivation and Csikszentmihalyi's Flow Experience : A critique of two factor theories of human motivation in social psychology*, [www.drmezmer.com](http://www.drmezmer.com)

« vraie » motivation est inconnue et, comme le flux est une théorie de la motivation intrinsèque, sa base est beaucoup moins solide.

Mais la théorie du flux peut survivre à ces deux critiques par le simple fait qu'elle fonctionne : tous ont déjà ressenti un phénomène qui correspond à l'état du flux. La recherche scientifique doit être poussée plus loin sur les origines de ce phénomène, mais il existe. En fait, de nombreuses inconsistances dans la théorie elle-même peuvent être attribuées à une recherche qui est incomplète. Cela n'explique pas tout, mais prenons comme exemple la possibilité qu'il y ait différents niveaux de flux, ce dont Csikszentmihalyi ne semble pas vouloir admettre la possibilité, mais ce que ses travaux semblent suggérer : des recherches plus pointues permettraient de vérifier cette hypothèse. De plus, cette théorie a déjà des applications pratiques dans le sport et dans la musique<sup>81</sup>. La théorie du flux n'est peut-être pas complète scientifiquement parlant, mais ses bases sont solides et le phénomène existe.

Là où la théorie dérange, c'est dans sa récupération en un programme philosophique que fait Csikszentmihalyi. Tout d'abord, sa foi en ce que le flux améliore les gens est très contestable. Dans son propre ouvrage, il avoue que l'état de flux peut être ressenti dans des situations où les gens souffrent<sup>82</sup>. « Une personne meilleure », qu'est-ce que cela veut vraiment dire ? Prenons l'exemple de Csikszentmihalyi à propos du Marquis de Sade. Selon sa théorie, Csikszentmihalyi doit admettre que le Marquis de Sade était en état de flux quand il faisait souffrir ses jeunes compagnes. Cela veut-il dire que Sade est devenu une « personne meilleure » en infligeant de la douleur ? Csikszentmihalyi a des visées nobles avec sa philosophie, mais il mêle tellement bien sa philosophie du flux avec sa démarche scientifique qu'il devient difficile de savoir où l'une commence et où l'autre finit.

---

<sup>81</sup> Young, Janet A. et Pain, Michelle D., "The Zone : Evidence of a Universal Phenomenon for Athletes Across Sports" in *Athletic Insight : The Online Journal of Sport Psychology*, [www.athleticinsight.com](http://www.athleticinsight.com)

<sup>82</sup> Flow, p. 69.



Pourquoi fait-il cela ? Pour que sa philosophie ne puisse servir que ses intentions. Prenons un exemple. Dans le chapitre sur la famille de *Flow*, Csikszentmihalyi parle de la jouissance que celle-ci peut apporter. Pourtant, quand il apporte de manière rhétorique la question de la polygamie (si on a de la jouissance avec un partenaire, en avoir plus apporte-t-il plus de jouissance ?), il écarte du revers de la main cette possibilité, rappelant que si notre civilisation (occidentale) a préféré la monogamie, c'est parce que celle-ci doit être la mieux adaptée à notre survie<sup>83</sup>. Ce n'est pas un fait scientifique, il s'agit plutôt d'une opinion de la part du professeur, mais c'est intégré comme si c'était un fait scientifique. Que cela soit conscient ou non de sa part, nous ne pouvons trancher, mais nous pouvons affirmer que Csikszentmihalyi pêche par un excès d'enthousiasme à certains moments.

Il sera donc très important de bien faire la différence entre ce qui est scientifique et ce qui l'est moins. Nous avons conçu notre grille de lecture afin de prendre en compte les éléments qui nous semblaient les moins susceptibles de causer un problème, autant dans leur scientificité que dans leur place neutre dans le programme philosophique, dans l'application de la théorie du flux.

#### *Pourquoi flux est-il meilleur que flot ?*

Dans le *Random House Webster's College Dictionary*, « flow » se définit comme suit : « An act of flowing. Mouvement in or as if in a stream. » Il y a l'idée de quelque chose de relié à l'eau, aux mouvements aqueux. Le mot « flot », en français, a une signification similaire. Mais c'est aussi le cas pour « flux », qui définit aussi bien l'action de couler que le mouvement des marées. L'office de la langue française nous suggère « flux » comme traduction de « flow », dans le cadre de la théorie de Csikszentmihalyi<sup>84</sup>. Mais nous désirons pousser plus avant la réflexion sur le meilleur terme à choisir. En effet, si Csikszentmihalyi a choisi le

---

<sup>83</sup> Flow, p. 179.

<sup>84</sup> Voir le Grand Dictionnaire Terminologique au [www.olf.gouv.qc.ca/](http://www.olf.gouv.qc.ca/).



terme « flow » en premier lieu, c'est à cause de l'expression « go with the flow », qu'un des participants à sa recherche a utilisée pour décrire ce qu'il ressentait<sup>85</sup>. Cette expression pourrait se traduire par « couler de source ». Et c'est justement le sens qu'a « flux » dans la philosophie d'Albert le Grand<sup>86</sup>.

C'est une étrange coïncidence que l'un des arguments que nous apportons sur la traduction de « flow » vienne d'un penseur médiéval. Mais attention, nous n'utilisons pas cet argument afin de bâtir un lien entre la pensée du *Nuage* et la théorie du flux. Albert le Grand lui-même s'inscrit dans une filiation plus large de ce terme<sup>87</sup> et c'est cette filiation que je veux souligner en invoquant ici Albert la Grand. La traduction par « flux » est la plus juste dans tous les usages de l'expression « go with the flow » et pas seulement dans ce cas. Et la légitimité de l'OLF permet d'écarter tous doutes sur les raisons d'utiliser ce terme.

### *La grille de lecture*

Afin d'établir une nouvelle lecture du texte du *Nuage*, nous voulons y appliquer une grille de lecture basée sur la théorie du flux. Cette grille a pour but de faire ressortir certains aspects du *Nuage* sous un éclairage que j'espère nouveau. Cette grille s'articule sur cinq points :

- *La question de la motivation.* La théorie du flux provient d'une tentative de mieux comprendre la motivation intrinsèque, il est donc important, pour savoir si un pont est possible entre la doctrine du *Nuage* et le flux de tenter de déterminer quelle sorte de motivation l'auteur préconise. Bien sûr, il est difficile de déterminer exactement ce qui est une motivation intrinsèque et une motivation extrinsèque, en particulier dans le cas d'un texte qui ne prend pas en compte ces distinctions. Malgré cette difficulté, il faut toutefois

---

<sup>85</sup> Flow, p. 4.

<sup>86</sup> De Libera, Alain, *Albert le Grand et la philosophie*, pp. 117 et 119-120.

<sup>87</sup> Idem., pp. 118-119.

essayer de déterminer les motivations, le pourquoi, que l'auteur propose à son lecteur afin de bien faire l'activité<sup>w</sup><sup>88</sup>.

- *Les huit éléments de l'activité jouissive.* Selon la théorie du flux, seule une activité jouissive peut amener l'état de flux. Il faut donc voir si l'une des huit conditions que Csikszentmihalyi identifie comme marquant une activité qui donne de la jouissance est présente dans les descriptions que l'anonyme donne de l'état du nuage. Bien sûr, l'auteur du *Nuage* affirme que l'activité<sup>w</sup> est jouissive, donc il devient d'autant plus important de voir si l'auteur donne des descriptions de ce qu'il ressent quand il pratique l'activité<sup>w</sup> afin de voir si ces phénomènes sont similaires à ceux que décrit Csikszentmihalyi. Notons encore ici que l'auteur du *Nuage* n'est pas au courant des conditions que pose Csikszentmihalyi, il faut donc agir avec attention.
- *Le développement de la personnalité.* Pour Csikszentmihalyi, la personnalité a un rôle important dans l'acquisition de l'état de flux. En effet, il identifie un certain type de personnalité comme étant plus apte à atteindre l'état de flux : il nomme ce type de personnalité comme étant autotélique. D'un autre côté, l'état de flux en lui-même provoque des changements de la personnalité de celui qui atteint cet état : Csikszentmihalyi parle d'un double processus d'intégration et de différenciation, dans le sens où la personne se sent à la fois plus familière avec l'expérience humaine globale (car tous peuvent atteindre le flux) et plus particulière (car son état de flux lui est unique). Ces deux processus rendent la personne plus complexe, dans ce sens où elle intègre ces deux éléments, qui semblent contraires, en parfaite harmonie. Il faut donc voir comment l'exercice du *Nuage* entraîne un changement chez la personne qui le pratique. Ces changements seront donc étudiés sous l'angle du développement de la personnalité de type autotélique dont les quatre

---

<sup>88</sup> Au sens de « *werk* », d'où le <sup>w</sup>. Ce sera aussi le cas des autres « activités » qui seront dans ce sens.

éléments sont : se donner des buts, s'immerger dans ses activités, être attentif aux choses qui nous entourent et apprendre à trouver de la jouissance les expériences quotidiennes. Enfin, ces changements seront étudiés pour savoir si l'auteur traite d'un équivalent aux phénomènes d'intégration et de différenciation.

- *La difficulté versus l'habileté.* Pour Csikszentmihalyi, pour qu'une activité induise le flux, il faut que l'habileté demandée pour l'activité augmente en même temps que le niveau de difficulté. Il faut donc voir ici si l'activité<sup>w</sup> que l'auteur du *Nuage* préconise a une forme de gradation. Cela permettra aussi de voir quel type de compétence il faut pour pratiquer l'exercice.
- *Ce qui ne cadre pas.* Le cinquième point est le plus important, pour ne pas dire essentiel. Une fois la grille appliquée, il faut voir ce qui ne s'applique pas dans le texte à la grille. Il faudra analyser pourquoi ces éléments ne cadreront pas. Est-ce parce que ces éléments n'ont aucun rapport au flux ou bien est-ce un élément qui pourrait avoir rapport et qui n'est pas couvert par la théorie du flux ? Ce sera grâce à une analyse en profondeur que nous le découvrirons.

## Chapitre Troisième

### *Présentation*

Voici le chapitre 4 du *Nuage de l'Inconnaissance*. Il s'agit du plus long chapitre de l'ouvrage, et le point central dans l'exposé de l'auteur.

L'ouvrage commence, comme il se doit au Moyen-Âge, par une prière où l'auteur demande les vertus nécessaires afin d'écrire et de bien expliquer son livre et que celui-ci ne soit pas mis entre les mains de gens qui pourraient mal comprendre la signification de ce qui y est écrit. Le premier chapitre sert d'introduction à l'importance de l'amour dans la vie chrétienne et dans l'activité<sup>89</sup>. Le second chapitre est une exhortation à l'humilité dans cette activité. Dans le troisième chapitre, l'auteur traite pour la première fois du « nuage d'inconnaissance », là où l'activité attire celui qui la pratique. Notons que jusqu'ici, l'auteur ne dit rien de l'activité, sinon qu'elle est amour. D'ailleurs, dès le début du chapitre quatre, l'auteur affirme qu'il explique l'activité pour la première fois.

C'est donc dans une aura de mystère quant à la nature exacte de cette activité que commence le quatrième chapitre. Et voici les réponses que l'auteur a à offrir.

### *L'extrait*

« Here biginneth the feerthe chapitre.

But forthi that thou schalt not erre in this worching, & wene that it be otherwise then it is, I schal telle thee a lityl more ther-of, as me thinketh.

This werk, asketh no longe tyme er it be ones treulich done, as sum men wenen ; for it is the schotest werke of alle that man may ymagyn. It is neither lenger ne schorter that is an athomus ; the whiche athomus, by the diffinicion of trewe philisophres in th sciens of astronomye, is the leest partie of tyme. & it is so lityl

---

<sup>89</sup> Rappelons qu' « activité » est ici la traduction de « werk » en moyen anglais, et ce, pour les prochains quatre chapitres. Voir *supra*, p. 28, note 62 pour plus de détails.



that, for the littilnes of it, it is undepartable & neizhonde incomprehensible. This is that tyme of the whiche it is wretyn : Alle tyme that is zouen to thee, it schal be askid of thee how thou haste dispendid it. & skilful thing it is that thou zeue acompte of it ; for it is neither lenger ne schorter, bot euen acording to one only steryng that is withinne the principal worching miztes of thi soule, the whiche is thi wille. For euen so many willinges or desiringes - & no mo ne no fewer - may be & aren in one oure in thi wille, as aren athomus in one oure. & zif thou were reformid bi grace to the first state of mans soule, as it was bifore sinne, than thou schuldest euer-more, bi help of that grace, be lorde of that stering or of thoo sterynges ; so that none zede forby, bot alle thei schulde streche in-to the souerein desirable & into the heizest wilnable thing, the whiche is God.

For he is euen mete to oure soule by mesuring of his Godheed ; & oure soule euen mete unto him bi worthines of oure creacion to his ymage & to his lices. & he by him-self with-uten moo, & none bot he, is sufficient at the fulle, & mochel more, to fulfille the wille & the desire of oure soule. & oure soule bi vertewe of this reformyng grace, is mad sufficient at the fulle to comprehende al him by loue, the whiche is incomprehensible to alle create knowable mizt, as is aungel & mans soule. (I mene by their knowyng & not by their louyng, & therefore I clepe hem in this caas knowable miztes).

Bot sith alle reasonable creature, aungel & man, hath in hem, ilch-one by hem-self, o principal worching mizt, the whiche is clepid a knowable mizt, & another principal worching mizt, the whiche is clepid a louyng mizt : the whiche two miztes, to the first, the whiche is a knowyng mizt, God, that is the maker of hem, is euermore incomprehensible ; & to the second, the whiche is the louyng mizt, in ilch one diuersly he is al comprehensible at the fulle, insomochel tha o louyng soule only in it-self, by vertewe of loue, schuld comprehende in it hym that is sufficient at the fulle - & mochel more, with-oute comparaisoun - to fille alle the soules & aungelles that euer may be. & this is the eendles merueilous miracle of loue, the whiche schal

neuer take eende ; for euer schal he do it, & neuer schal he seese for to do it. See, who bi grace may, for the felyng of this is eendles blisse ; & the contrary is eendles pyne.

And therefore who-so were refourmyd by grace thus continow in keping of the serynges of the wille, schuld neuer be in this liif – as he may not be with-uten thees serynges in kynde – with-uten som taast of the eendles swetnes ; & in the blisse of heuen with-uten the fulle food. For this is the werk, as thou schalt here after, in the whiche man schould haue contynowed zif he neuer had synned, & to the whiche worching man was maad, & alle thing for man, to help him forther him therto, & by the whiche a man schal be reparaied azein. & for the delaylyng in this worching a man falleth depper & depper in synne, & ferther & ferther fro God. & by kepyng & contynowel worching in this werk only, with-uten mo, a man euer-more riseth hier & hier fro synne, & nerer & nere vnto God.

& therefore take good keep into tyme, how that thou dispendist it. For nothing is more precious that tyme. In oo litel tyme, as litel as it is, may heuen be wonne & lost. A token it is that time is precious : for God, that is zeuer of tyme, zeueth neuer two tymes to-geder, bot ich one after other. & this he doth for the wil not reuerse the ordre or the ordinel cours in the cause of his creation. For tyme is maad for man, & not man for tyme. & therfore God, that is the reowler of kynde, wil not in the zeuyng of tyme go before te seryng of kynde in a mans soule ; the whiche is euen acordyng to a tyme only. So that man schal haue none excusacioun azen God in the dome & at the zeuyng of acompte of dispendyng of tyme, seiing : « Theou zeuest two tymes at ones, & I haue but a seryng at one. »

Bot soroufully thou seist now : « how schal I do ? & sith this is soth that thou seist, hom schal I zeue acompte id iche [tyme] diuersly ; I that in-to this day, now of foure & twenty zere age, neuer toke hede of tyme ? Zit I wolde now amende it, thou wost wel, bi verry reson of thi wordes wretyn before, it may not be after the cours of kynde ne comoun grace, that I schuld mowe kepe or elles make aseeth to any mo



tyme than to that ben for to come. Ze. & more-ouer wel I wote, bi verrey proef, that of thoo that ben come I schal on no wise, for habundaunce of freelte & slownes of sperite, mowe kepe one of an hondred ; so that I am verrey conclude in theese resons. Help me now, for the loue of Ihesu ! »

Rizt wel hast thou seide « for the loue of Ihesu ». For in the loue of Ihesu there schal be thin help. Loue is soche a mizt that it makith alle thing comoun. Loue therfore Ihesu, & alle thing that he hath it is thin. He by his Godheed is maker & zeuer of tyme. He bi his Manheed is the verrey keper of tyme. & he, bi his Godheed & his Manheed to-geders, is the treweist domesman & the asker of acompte of dispending of tyme. Knyt thee therfore bi him by loue & by beleue : & that by vertewe of that knot thou schalt be commoun parcener with him & with alle that by loue so ben knittyd vnto him ; that is to sey, with oure Lady Seinte Mary, that ful was of alle grace in kepyng of tyme, with alle the aungelles of heuen that neuer may lese tyme, & with alle the seintes in heuen & in erthe, that by the grace of Ihesu kepen tyme ful iustly in vertewe of loue.

Loo ! here lith counforte ; construe thou cleerly & pike thee sum profite. Bot of oo thing I warne thee amonges alle other : I cannot see who may trewliche chalenge communite thus with Ihesu & his iust Moder, his hize aungelles & also with his seyntes, bot zif it be soche one that doth that in hym is, with helping of grace, in kepyng of tyme ; so that he be seen to be a profiter on his partye, so litil as is vnto the comunite, as ich one of hem doth his.

& Therfore take kepe to this werk & to the merueylous maner of it with-inne in thi soule. For zif it be trewlich conceyued, it is bot a sodeyn steryng, & as it were vnauisid, speedly springing unto God as spracle fro the cole. & it is merueylous to noumbre the sterynges that may be in one oure wrouzt in a soule that is disposid to this werk. & zif, in a steryng of alle theese, he may haue sodenly & parfitely forzeten alle create thing. Bot fast after iche steryng, for corrupcion of the flesche, it

falleth doune azein to some thouzt or to some done or vndone dede. Bot what ther-of ? For fast after, it riseth azen as sodenly as it did bifore.

& here mowe men schortly conceyue the maner of this worching, & cleerly knowe taht it is fer fro any fantasie, or any fals ymaginacion, or queynte opinion ; the whiche ben brouzt in not by soche a deuoute & a meek blynde stering of loue, bot a proude, curyous & an ymaginatiif witte. Soche a proude, corious witte behoueth algates ne born down & stifly troden down vnder fote, zif this werk schal trewly be conceyuid in purete of spirite.

For who-so herith this werke outhur be red or spoken, & weneth that it may or schuld be comen to by trauayle in theire wittes (& therfore thei sitte & sechin in theire wittes how that it may be, & in this corioustie thei trauayletheire ymaginacion paraenture azens cours of kynde, & thei feyne a maner of worching, the whiche is neither bodily ne goostly) : trewly this man, what-so-euer he be, is periously disseyuid ; in-so-mochel that, bot zif God of his grete goodnes schewe his mercyful myracle & make hym sone to leue werk & meek hym to counsel of prouid worchers, he schal falle outhur into frenesies, ot elles into other grete mischeues of goostly sinnes & deuels disseites ; thorow the whiche he may liztly be lorne, bothe liif & soule, with-uten any eende. & therfore for Goddes loue beware in this werk, & trauayle not in this wittes ne in thin ymaginacion on no wise. For I telle thee trewly, it may not be comen to by trauaile in them ; & therfore leue them & worche not with them.

& wene not, for I clepe it a derknes or a cloude, that it be any cloud congelid of the humours that fleen in the ayre, ne zit any derknes soche as is in thin house on niztes, when thi candel is oute. For soche a derkness & soche a cloude maist thou ymagin with corioustie of witte, for to bere before thin izen in th liztest day of somer ; & also azenwarde in the derkist nize of wynter thu mayst ymagin a clere schinyng lizt. Lat soche falsheed ; I mene not thus. Fot when I sey derknes, I mene lackyng

of knowyng ; as alle that thing that thou knowest not, or elles that thou hast forzetyn. it is derk to thee, for thou seest it not with thi goostly ize. & for this skile it is not clepid a cloude of the eire, but a cloude of unknowyng, that is bitwix thee & thi God.

### *La traduction*

Ici commence le chapitre quatrième

Mais pour que tu n'erres pas dans cette activité, et comme je n'ai pas d'autre choix, je vais t'en dire un peu plus, comme je le pense.

Cette activité ne demande pas longtemps avant qu'elle soit véritablement réalisée, comme le pensent certains hommes, car c'est la plus courte activité d'entre toutes que l'homme puisse imaginer. Elle n'est ni plus longue ni plus courte qu'un atome. Ce dit atome, selon la définition des vrais philosophes versés dans la science de l'astronomie<sup>90</sup>, est la plus petite unité<sup>91</sup> de temps. Et il est si petit que, pour la petitesse qui est sienne, il est inséparable et pratiquement incompréhensible<sup>92</sup>. C'est l'unité de temps<sup>93</sup> duquel il est écrit : tout le temps<sup>94</sup> qui t'est donné, il te sera demandé comment toi tu l'as dépensé. Et c'est une chose adroite que tu en donnes un rapport, car il n'est ni plus long ni plus court, mais égal à un seul et unique mouvement<sup>95</sup> qui est dans la principale puissance active<sup>96</sup> de ton âme, laquelle est ta

<sup>90</sup> L'auteur fait référence ici aux philosophes de la nature, ceux qui s'intéressaient plus à la science telle qu'on la définit aujourd'hui.

<sup>91</sup> Le terme « *partie* » laisse entendre une division, mais la tournure française a plus de sens ainsi.

<sup>92</sup> « Incompréhensible » est à prendre ici dans son étimologique : « ne peut pas le prendre avec ».

<sup>93</sup> L'atome de temps.

<sup>94</sup> À partir d'ici, quand l'auteur fera référence au temps (« *tyme* »), c'est à l'atome de temps qu'il référera.

<sup>95</sup> « Mouvement » et « mouvement de la volonté » servent tous deux de traduction à « *steryng* ». Bien que « *steryng* » a le sens de guidance, d'ordre, de gouvernance, la traduction latine du terme est *motus voluntaris*. Nous avons donc décidé de traduire « *steryng* » en respectant l'esprit du latin. Voir *supra*, p. 83 à la note 155.

<sup>96</sup> On aurait aussi bien pu traduire par « faculté active ».



volonté. Car malgré les nombreux vœux et désirs – ni plus ni moins – qu'il peut y avoir et qu'il y a dans ta volonté en une heure, il y a un nombre similaire d'atomes dans cette heure. Et si tu étais réformé par la grâce au premier état de l'âme humaine, comme elle était avant le péché, alors tu devrais à tout jamais, à l'aide de cette grâce, être le seigneur de ce ou ces mouvements de la volonté. Alors, aucun de ces mouvements ne serait perdu, mais tous devraient se diriger vers le souverain désirable et vers la plus haute chose que l'on puisse vouloir, laquelle est Dieu.

Car [I]l<sup>97</sup> est adapté à notre âme par la mesure même de sa Divinité. Et notre âme s'adapte à Lui par la valeur de notre création à son image et à sa ressemblance. Et Lui par Lui-même sans rien d'autre, sauf Lui-même, se suffit entièrement, et donc encore plus Lui seul peut réaliser la volonté et le désir de notre âme. Et notre âme, en vertu de cette grâce réformatrice, est rendue entièrement suffisante pour Le comprendre par l'amour, et Il est incompréhensible à toutes les puissances de connaissance créées, comme celles des anges et de l'âme humaine. (Je veux dire par leurs connaissances et non par leur amour, et donc je les appelle dans ce cas les puissances de connaissance.)<sup>98</sup>

Mais si toutes les créatures raisonnables, anges et hommes, ont en elles-mêmes une puissance active principale, laquelle est nommée une puissance de connaissance, et une autre puissance active principale, laquelle est nommée une puissance d'amour<sup>99</sup>. De ces deux puissances, à la première, laquelle est la

<sup>97</sup> L'auteur ne met pas en majuscule les pronoms référant à Dieu. Par souci de simplicité, je mettrai les majuscules sans le noter.

<sup>98</sup> L'auteur rappelle ici que la connaissance ne peut être utilisée pour atteindre Dieu, mais que l'amour, comme il provient de Lui, permet de le connaître. Cette connaissance n'est toutefois pas à confondre avec la connaissance « normale », celle que l'on acquiert grâce à nos puissances connaissables dans l'âme.

<sup>99</sup> Dans le chapitre 62, il y réfèrera comme à la « wille », la puissance de la volonté. C'est d'ailleurs une réminiscence de plus haut (p. 18/4-5) quand il affirme que « the principal worching might of thi soule, the wiche is thi wille. » L'amour et la volonté sont une seule et même chose, mais sous différentes facettes, l'amour étant le résultat, provenant de Dieu, de la volonté d'union avec sa Divinité.

puissance de connaissance, Dieu, qui les a créées toutes deux, est à jamais incompréhensible. À la seconde, laquelle est la puissance d'amour, à chacun d'entre nous dans sa diversité, Il est compréhensible dans Son entièreté. De plus, une âme aimante par elle-même, seule, en vertu de son amour, peut comprendre en elle tout, ce qui est entièrement suffisant – et encore plus, sans comparaison<sup>100</sup> – pour remplir toutes les âmes et les anges qui seront à jamais. Et ceci est le miracle sans fin de l'amour, lequel ne peut jamais prendre fin, car toujours Il le fera, et jamais Il ne cessera de le faire. Que celui qui peut voir par la grâce voit, car ce sentiment est la béatitude éternelle, et son contraire est la douleur éternelle.

Et donc, quiconque est réformé par la grâce en portant une attention constante aux mouvements de sa volonté, ne devrait jamais être dans cette vie – comme il ne peut pas être sans ces mouvements dans sa nature — sans goûter à la douceur éternelle et dans la béatitude du Paradis sans nourriture entière<sup>101</sup>. Et donc, ne sois pas surpris que je te dirige vers cette activité. Car c'est dans cette activité, comme tu l'entendras par la suite, que l'homme aurait continué s'il n'avait jamais péché, et pour laquelle a été fait l'homme actif, et toutes les choses pour l'homme, pour l'aider et le pousser aussi, et par laquelle l'homme sera restauré à nouveau. Et en faisant défaut à cette activité, un homme tombe de plus en plus profondément dans le péché, et de plus en plus loin de Dieu. Et c'est en pratiquant continuellement cette activité seulement, sans plus, qu'un homme à jamais s'élève de plus en plus loin du péché et de plus en plus près de Dieu.

Et donc, fais attention au temps, à comment tu en disposes. Car rien n'est plus précieux que le temps. En très peu de temps, le plus petit qui soit, on peut gagner ou perdre le Paradis. Pour te rappeler que le temps est précieux : que Dieu,

<sup>100</sup> Sens peu clair. Il semble que l'auteur veuille dire que toute comparaison avec d'autres moyens de connaissance est inutile quand on les compare avec l'amour de Dieu.

<sup>101</sup> L'auteur semble impliquer ici que si quelqu'un se laisse aller à un de ses mouvements, il pourrait goûter au bonheur béatifique sans pour autant devoir être mort et monter au Paradis.

qui donne le temps, n'en donne jamais deux à la fois, mais un après l'autre. Et Il fait ainsi, car Il ne veut pas renverser l'ordre qui ordonne le cours de Sa création. Car le temps est fait pour l'homme et non l'homme pour le temps. Et donc, Dieu, qui est le souverain de la nature, ne va pas dans Son don du temps aller avant le mouvement naturel dans l'âme de l'homme, laquelle est égale à un temps<sup>102</sup> seulement. Alors, l'homme ne devra pas avoir d'excuse à donner à Dieu lors du jugement et quand il rendra compte de sa dépense du temps, affirmant : « Tu as donné deux temps à la fois, et je n'ai qu'un mouvement de la volonté à la fois. »

Mais maintenant tu demandes tristement : « Que dois-je faire ? Et si c'est comme tu le dis, comment vais-je rendre compte de chaque temps séparément ? Je n'ai jamais jusqu'à ce jour, et j'ai maintenant vingt-quatre ans, pris en compte le temps ? Et si je faisais amende immédiatement, tu le sais bien en raison même des mots écrits précédemment, ce ne peut pas être selon le cours naturel des choses ni selon une grâce commune que je vais pouvoir faire plus attention ou même faire l'analyse des temps qui suivront ainsi qu'à ceux qui ont précédé<sup>103</sup>. Et de plus, je le sais bien, en raison de cette preuve<sup>104</sup>, je ne saurai pas être plus sage, pour cause d'abondance de frivolité et de lenteur d'esprit, et être attentif à un sur cent. Donc je dois en conclure ainsi pour ces raisons : aide-moi tout de suite, pour l'amour de Jésus ! »

Tu as raison de dire « pour l'amour de Jésus ». Car c'est dans l'amour de Jésus que tu trouveras de l'aide. L'amour est une puissance telle qu'elle fait de

---

<sup>102</sup> « Temps », ici dans le sens d'un moment, un atome de temps

<sup>103</sup> Phrasé complexe, mais ce que l'auteur fait dire à son interlocuteur peut se résumer ainsi : comme il y a autant de mouvement que de temps, l'interlocuteur ne peut plus faire attention à tous ses mouvements, car ceux du passé sont définitivement perdus et que s'il tente malgré tout de les analyser, il perdra ceux qui suivront dans le futur, à moins qu'une grâce spéciale intervienne.

<sup>104</sup> L'ouvrage que l'on est en train de lire et, plus particulièrement, la note précédente.



chaque chose quelque chose de commun<sup>105</sup>. Aime donc Jésus, et toutes les choses qu'Il est. Il est par sa Divinité le fabricant et le donneur du temps. Il est par le fait qu'il est Homme<sup>106</sup> le gardien du temps. Et Il est, de par sa Divinité et par le fait qu'Il est fait Homme en même temps, le vrai juge et celui qui demande comment tu as dépensé ton temps. Attache-toi à lui grâce à l'amour et la foi ; et en vertu de ce lien tu seras un commun<sup>107</sup> héritier avec Lui et avec tous ceux qui se seront attachés à lui grâce à l'amour : ce qui veut dire, avec Notre Dame Sainte Marie, qui est pleine de grâce dans la garde du temps, avec tous les anges du Paradis qui jamais ne perdent de temps, et avec tous les Saints du Paradis et sur Terre, qui par la grâce de Jésus justement font attention au temps en vertu de l'amour.

Regarde ! Ici se trouve le repos<sup>108</sup> ! Vois-tu clairement et t'entrevois-tu en profiter ? Mais de toutes choses je t'avertis d'une d'entre toutes les autres : je ne peux pas voir qui peut vraiment relever le défi de la communion avec Jésus et le juste Créateur, avec Ses anges élevés et aussi avec Ses Saints. Mais si un individu fait cela, avec l'aide de la grâce, dans son attention au temps, alors il sera vu comme profitant de sa partie, même si elle est petite, avec sa communauté, comme si chacun l'avait fait aussi<sup>109</sup>.

Et donc, fais attention à cette activité et à la façon merveilleuse dont elle agit en dedans de ton âme. Car si l'activité est pratiquée dans la vérité, ce sera à la fois un mouvement soudain, et sans avertissement, s'élançant rapidement vers Dieu tel une étincelle d'un feu de bois. Et il est merveilleux le nombre de mouvements de la

---

<sup>105</sup> Sens peu clair : dans ce contexte, peut-être l'auteur veut-il démontrer que l'amour rend chaque chose, y compris Dieu, facilement atteignable à l'être aimant.

<sup>106</sup> Dans le sens de Dieu fait Homme.

<sup>107</sup> « *Comoun* » ici a plusieurs sens possibles. J'ai fait le choix qui vas dans le sens de communauté, mais on peut lire aussi : « ...tu seras en communion en héritier avec Lui... ».

<sup>108</sup> Dans l'amour de Jésus.

<sup>109</sup> Peu importe le temps qui lui est alloué, une personne ayant reçu cette grâce la partagera avec sa communauté. Ainsi, c'est comme si tous les membres de cette communauté avaient cette grâce.

volonté qui peut se produire dans une âme qui est disposée à cette activité. Et pourtant, dans un mouvement de la volonté parmi les autres, elle peut soudainement et parfaitement oublier toutes les choses créées<sup>110</sup>. Mais rapidement après un tel mouvement, car la corruption est dans la chair, il tombe encore vers une quelconque pensée au sujet d'une quelconque action déjà faite ou projetée. Mais à quoi bon ? Car rapidement après, il s'élèvera encore aussi soudainement qu'il l'a fait auparavant.

Et ainsi les hommes devraient brièvement concevoir ce qu'est cette activité, et clairement ils différencient ce qu'elle est de n'importe quelle autre fantaisie, ou toute autre fausseté de l'imagination ou simple opinion. Celles-ci sont amenées, non pas par un dévot et humble mouvement aveugle de l'amour, mais par une fière, curieuse et imaginative intelligence. Une telle fière et curieuse intelligence, agis comme si elle était née basse et maintiens-la fermement sous tes pieds, si cette activité doit être vraiment conçue dans une pureté d'esprit.

Pour quiconque entend que cette activité sera lue ou discutée, et pense pouvoir ou vouloir y parvenir par le voyage de son intelligence (et donc ils<sup>111</sup> s'assoient et cherchent dans leur intelligence comment c'est, et cette curiosité fait voyager leur imagination contre le cours de la nature, et ils trouvent une façon de faire l'activité qui n'est ni spirituelle ni corporelle) : vraiment cet homme, peu importe qui il est, est en péril. Tellement que, à moins que Dieu dans Sa grande bonté se montrât miséricordieux et par un miracle fasse en sorte qu'il aimât l'activité et lui donnât l'humilité pour conseiller de fiers actifs<sup>112</sup>, il devrait tomber dans une rage frénétique ou encore dans d'autres grandes vulgarités des péchés spirituels et des tromperies diaboliques, à travers lesquels il sera facilement abandonné, dans sa vie et dans son âme, et ce, sans fin. Et donc, pour l'amour de Dieu, fais attention à cette activité, et ne t'active pas avec ton intelligence ni avec ton imagination, ce n'est

---

<sup>110</sup> C'est le nuage de l'inconnaissance.

<sup>111</sup> L'auteur passe au pluriel dans la parenthèse sans expliquer pourquoi.

<sup>112</sup> Dans le sens de ceux qui pratiquent l'activité.

pas sage. Car je te le dis en vérité, cela ne peut pas venir en t'activant avec eux, donc laisse les et ne t'active pas avec eux.

Et non, quand je l'appelle des ténèbres ou un nuage, ce n'est pas un nuage qui se condense dans les humeurs qui flottent dans les airs, ni aucun ténèbre telle qui se trouve dans les maisons la nuit, quand les chandelles sont éteintes. Car de tels ténèbres et de tels nuages que tu peux imaginer avec la curiosité de ton intelligence, on peut les faire venir à son regard la plus lumineuse journée de l'été. Et aussi tu peux imaginer une brillante et claire lumière durant la nuit la plus noire de l'hiver. Telles choses sont des faussetés : ce n'est pas ce que je veux dire. Car quand je dis ténèbres, je veux dire une absence de connaissance. Comme toutes choses que tu ne connais pas ou autrement que tu as oubliées, sont dans ces ténèbres, car tu ne les vois pas avec ton œil spirituel. Et pour cette raison ce n'est pas appelé un nuage dans les airs, mais un nuage d'inconnaissance, qui est entre toi et Dieu<sup>113</sup>.

#### *Le commentaire*

L'activité que préconise l'auteur est, bien sûr, le sujet de cet extrait. Il conclut que cette activité est l'amour de Dieu, un amour complet et sans rival. L'auteur a une fascinante manière de placer cette activité, l'amour de Dieu, au coeur même de toute activité humaine, au coeur d'une ontologie et d'une psychologie qui explique le monde de façon simpliste et orthodoxe pour son époque : le monde a été créé par Dieu pour y placer l'homme et l'homme a été créé pour aimer Dieu et tout dans le monde est fait pour que l'homme puisse aimer Dieu, mais le péché a détourné l'homme de son but.

Sur l'aspect ontologique, je ne m'étendrai pas trop. Un simple passage rappelle que le monde a été créé pour que l'homme puisse faire l'activité. Comme nous l'affirmons dans le premier chapitre, les auteurs de l'école mystique anglaise ne sont pas portés sur les spéculations ontologiques. Disons simplement que son

---

<sup>113</sup> CU, pp. 17/11-23/24.



ontologie est cohérente avec sa mystique de l'amour de Dieu. Après tout, Dieu voulant que nous L'aimions, Il a fait le monde pour que nous puissions le faire.

Sa psychologie, par contre, est au coeur de cet extrait. L'auteur commence par exposer la base de sa psychologie : deux puissances (ou facultés) actives dans l'âme. Celles-ci sont la puissance de connaissance et la puissance d'amour. Il est étrange que l'auteur fasse ici référence à ces puissances non pas en termes plus augustinien (la raison et la volonté), mais plutôt dans des termes qui expliquent ce qu'elles font principalement. En effet, la raison est la puissance qui sert à la connaissance et la volonté est la puissance qui sert à aimer Dieu. Plus tard, l'auteur reviendra plus en détail sur sa psychologie et nommera la raison et la volonté comme étant les principales puissances actives. Cette présentation sommaire dans cet extrait tient plus du fait qu'il veut traiter de l'activité plutôt que de la structure de l'esprit humain dans ce chapitre.

La puissance sur laquelle il s'explique le plus, c'est celle de l'amour. Celle-ci veut retourner vers Dieu. Elle nous guide donc vers Lui à l'aide de signaux, qui sont ces fameux mouvements de la volonté (« *stirynge* », aussi écrit « *stirings* » ou « *sitinges* »). Ainsi, non seulement l'amour veut aller vers Dieu, mais il s'implique dans notre vie, nous guidant vers Lui, pavant la voie pour sa contemplation. Mais habituellement, nous n'écoutons pas ces mouvements. Ces mouvements se passent dans notre âme et nous n'en sommes pas pleinement conscients<sup>114</sup>. En fait, l'un des buts de l'activité est de nous rendre compte de ces mouvements. Comme ceux-ci veulent notre union avec Dieu, nous leur obéissons une fois que nous savons les reconnaître et Dieu peut alors nous répondre avec Sa grâce.

Obéir à ces mouvements, donc se rapprocher de Dieu, c'est s'approcher de la béatitude. C'est pourquoi on ne peut qu'obéir aux mouvements de la volonté une fois qu'on devient conscient de ceux-ci. L'activité consiste donc à devenir plus

---

<sup>114</sup> Cf. *supra*, p. 46, où l'auteur fait dire à son interlocuteur que même s'il prend garde à ces mouvements, il ne saurait être attentif qu'à un sur cent.

attentif aux impératifs de la vie intérieure. Et il y a ici circularité : plus on est attentif aux impératifs de la vie intérieure, plus on y obéit, plus on y obéit, plus on s'approche de Dieu et plus on s'en approche, plus on devient attentif aux impératifs de l'âme, à cause de la grâce. Si ce n'était pas du péché, qui ramène l'homme sur terre, ce cycle élèverait vers Dieu et placerait l'homme en Lui. Mais avant d'atteindre cet état béatifique, il faut que nous regardions en nous-mêmes, sans aucun voile pour couvrir les mouvements de la volonté, sans rien qui puisse faire que nous comprenions mal les directives de ces mouvements.

Et toute la difficulté de l'activité est là, dans le dévoilement total et complet de ces mouvements de la volonté qui sont enfouis par l'activité de l'intelligence, de la raison. Si l'auteur discrédite autant la puissance de connaissance, c'est bien parce que c'est celle-ci qui cache les mouvements de la volonté. Elle tente de les comprendre, de savoir ce qu'ils sont et les explique de façon totalement erronée. Si la puissance de connaissance a un tel effet, c'est à cause du péché, qui l'a détournée de son rôle originel. L'auteur ne peut pas empêcher le péché, mais il peut mettre en garde contre ses conséquences en ce qui a trait à l'intelligence. C'est pourquoi ce n'est pas la puissance de connaissance qui est mise au cœur de l'activité spirituelle du *Nuage*, mais bien la puissance d'amour, qui par définition veut s'unir à Dieu.

Une des conséquences de la discréditation de la puissance de connaissance, c'est le fait que la puissance d'amour peut aussi apporter quelque chose qui semble, au premier abord, être similaire à de la cognition. L'auteur n'en dit pas grand chose, sinon ceci : « o soule, ..., by vertewe of loue, schuld comprehende in it hym that is sufficient at the fulle - & mochel more, with-oute comparaison - to fille alle the soules & aungelles that euer may be. & this is the eendles merueilous miracle of loue » (Une âme, ..., en vertu de son amour, peut comprendre en elle tout ce qui est entièrement suffisant – et encore plus, sans comparaison – pour remplir toutes les âmes et les anges qui seront à jamais. Et ceci est le miracle sans fin de l'amour<sup>115</sup>).

---

<sup>115</sup> CU, p. 19/7-11.

En fait, l'amour n'amène pas une cognition, mais une compréhension<sup>116</sup>. Ici, l'auteur affirme plutôt que l'amour remplit l'âme, comme dans l'expression « remplir de bonheur ». Pour l'auteur, il n'est pas nécessaire de s'emplir de crâne la connaissance, mais plutôt de se remplir l'âme des effets bénéfiques de l'amour. Ainsi, l'auteur en ajoute encore plus sur le caractère inutile de la puissance de connaissance, car l'amour seul remplit l'âme convenablement.

La psychologie de l'auteur joue donc sur deux plans : mettre en évidence la puissance de l'amour, son pouvoir, le fait que Lui seul permet d'atteindre Dieu, et démontrer les dangers de la puissance de connaissance, le fait qu'elle est teintée par le péché, qu'elle éloigne de Dieu en cherchant ce qui n'a pas de sens pour elle. Dans cette dichotomie de l'âme, l'activité spirituelle préconisée est simplement l'amour de Dieu, un amour sans condition pour tout ce qu'Il est.

---

<sup>116</sup> Nous reviendrons à cette question plus en détail dans le chapitre suivant, *infra*, pp.65-68.



## Chapitre quatrième

### *Présentation*

Voici le chapitre soixante-dix du *Nuage de l'inconnaissance*. Il vient en conclusion d'un long développement sur la psychologie, visant à démontrer en quoi l'usage de la raison et de l'intelligence ne sont pas nécessaires à l'exercice du *Nuage*. Le chapitre soixante-dix est suivi de trois chapitres qui sont une traduction du *Benjamin Minor* de Richard de Saint-Victor qui lui servent à étayer sa thèse avant la conclusion finale de l'ouvrage. Il s'agit donc d'un chapitre de transition dont l'auteur profite pour faire une rapide récapitulation du développement précédent afin de mettre la table pour celui qui suivra.

Le développement sur la psychologie couvre les chapitres 62 à 69 et sert surtout à appuyer l'avertissement que l'auteur donne dans les chapitres précédents (50 à 61) sur les dangers de différentes illusions qui peuvent nuire à celui qui veut pratiquer l'activité correctement. Résumons donc l'avertissement de l'auteur. L'auteur commence par rappeler que seul l'amour de Dieu (ou l'amour chaste et parfait comme il l'écrit « chaste & parfite<sup>117</sup> ») est nécessaire dans cette activité. Comme il n'y a que cela de nécessaire, il faut donc faire attention à des malentendus « misunderstooden » et des illusions « disseiued » qui peuvent ruiner l'activité. Notons comme malentendus le fait de prendre au pied de la lettre des expressions comme « dedans » (« in ») ou « en haut » (« up »), comme illusions le fait de juger sans discernement tous les péchés (quand, en fait, il ne faut pas les chercher chez les autres et utiliser les siens pour rechercher la divine charité) et d'utiliser plus les ouvrages d'érudition que la commune doctrine de l'Église.

Tous ces malentendus et ces illusions découlent d'une mauvaise utilisation de ses puissances actives (« worching miztes »), d'où l'intérêt pour l'auteur de tenter d'expliquer à son interlocuteur leur fonctionnement. Nous résumerons son propos

---

<sup>117</sup> CU, p. 93/21.

comme suit : il y a trois puissances principales : l'esprit (« mynde »), la raison (« reson ») et la volonté (« wille »), dont seules les deux dernières sont importantes (l'esprit ne faisant qu'englober toutes les autres puissances), et deux puissances secondaires : l'imagination (« ymaginacion) et l'affect (« sensualite »). Dû au péché originel, le fonctionnement des puissances est dérégulé, les puissances secondaires étant mises de l'avant au détriment des principales, entraînant, de ce fait, les malentendus et les illusions qui empêchent l'activité d'être correctement effectuée.

Les puissances secondaires portent sur les choses corporelles et comme elles empiètent sur le fonctionnement des puissances principales, qui elles portent sur les choses spirituelles, il y a confusion entre ce qui porte sur le corporel et ce qui porte sur le spirituel. De cette confusion, il faut se libérer afin de bien accomplir l'activité. Dès qu'on commence à bien discerner ce qui est véritablement corporel et ce qui est véritablement spirituel, alors l'activité peut suivre son cours normal.

C'est à ce moment de l'exposé de l'auteur que se place l'extrait qui va suivre.

#### *L'extrait*

« Here biginnith the seuenty chapitre.

& therefore trauayle fast in this nouzt & this nouzwhere, & leue thin outward bodely wittes ; for I telle thee trewly that this werk may not be conceyuid by hem.

For by thin izen thou maist not conceyue of any thing, bot zif it be the lengthe & the breed, the smalnes & the gretnes, the roundnes & the swarenes, the ferns & the neernes, & the colour of it. & bi thin eren, not bot noise or sum maner of soun. By thin nose, not bot either stynche or sauour. & by taast, not but either soure or swete, salt or gresche, bittir or likyng. & bi thi feling, not bot either outhere hote or colde, hard or tender, soft or scharpe. & trewly neither hath God ne goostly thinges none of these qualitees ne quantitees. & therfore leue thin outward wittes, & worche not with hem, neither with-inne ne with-uten. For alle thoo that setten hem to be goostly worchers with-inne, & wenen that thei scholen outer here, smel, or see, taast or fele

goostly thinges, outhere with-inne hem or with-uten, sekerly thei ben deceyued & worchen wronges azen the cours of kynde. For kyndely thei ben ordeynid that with hem men schuld haue knowyng of alle outward bodely thinges, & on no wise by hem com to the knowing of gostely thinges. I mene bi theire werkes.

By theire failinges we may, as thus: when we rede or here speke of sum certeyn thinges, & therto conceyue that oure outward wittiys kon not telle us bi no qualitee what thoo thinges ben, that we mowe be verely certefied that thoo thinges ben goostly thinges, & not bodely thinges.

On this same maner goostly is farith in oure goostly wittys, when we trauailen aboute the knowyng of God him-self. For haue a man neuer so moche goostly vnderstondyng in knowyng of alle maad goostly thinges, zit may he neuer bi the werk of his vnderstaondyng com to the knowyng of an vnmaad goostly thing, the whiche is nouzt bot God. Bot by the failyng it may ; for whi that thing that it failith in is nothing elles bot only God. & therefore it was that Seynte Denis seyde : 'The moste goodly knowyng of God is that, the wiche is knowyng bi vnknowyng.'

& trewly, who-so wil loke Denis bookes, he schal fynde that his wordes wilen cleerly aferme al that I haue seyde or schal sey, fro the biginnyng of this tretis to the ende. On none otherwise then thus list me not alegge him, ne none other doctour for me at this tyme. For somtyme men thouzt it meeknes to sey nouzt of theire owne hedes, bot zif thei afermid it by Scripture & doctours wordes ; & now it is turnid into corioustee & schewyng of kunnyng. To thee it nedith not, & therefore I do it nouzt. For who-so hath eren, lat hem here, & who-so is sterid for to trowe, lat hem trowe ; for elles scholen thei not.»

#### *La traduction*

Ici commence le chapitre soixante-dix.



Et donc voyage rapidement dans ce rien et ce nulle part, et laisse tes sens<sup>118</sup> corporels tournés vers l'extérieur, car je te le dis en vérité, cette activité ne peut pas être conçue par eux.

Car par ton oeil tu ne peux concevoir rien d'autre que la longueur et la largeur, la petitesse et la grandeur, la rondeur et la quadrature, le lointain et le proche, et la couleur. Et par ton oreille, rien sinon que le bruit ou quelques sons. Par ton nez, rien sinon soit le nauséabond soit le parfum. Et par ton goût, rien sinon l'un ou l'autre du sûr ou du sucré, du salé ou non<sup>119</sup>, de l'amer ou de l'agréable. Et par ton toucher, rien sinon que le chaud ou froid extérieur, dur ou mou, tendre ou acéré. Et vraiment ni Dieu ni les choses spirituelles n'ont aucune de ces quantités ou qualités. Et donc, laisse tes sens extérieurs, et ne t'active pas avec eux, ni intérieurement ni extérieurement<sup>120</sup>. Car tous ceux qui leur ont attribué d'être des actifs spirituels à l'intérieur d'eux-mêmes, et quand ils ont dû entendre, sentir, voir, goûter ou toucher des choses spirituelles, que ce soit à l'intérieur d'eux-mêmes ou à l'extérieur, sûrement ils ont été trompés et se sont activés incorrectement et contre le cours de la nature. Car la nature fut ordonnée de telle sorte que l'homme puisse avoir, avec les sens, une connaissance de toutes les choses corporelles extérieures sans pour autant être plus savant sur les choses spirituelles. Je veux dire par l'activité des sens.

Néanmoins par leur échec nous pouvons, quand nous lisons ou entendons parler de certaines choses, et que nous réalisons que nos sens extérieurs ne peuvent pas nous dire quelles sont les qualités de telles choses. Alors, nous pouvons

<sup>118</sup> On peut aussi traduire « wittes » par intelligence ou par raison. Il s'agit d'un terme regroupant tout ce qui sert à comprendre le monde. Dans le contexte du *Nuage*, ce terme s'oppose à la volonté et à l'amour, qui seuls peuvent comprendre Dieu.

<sup>119</sup> En anglais, le terme « fresh » (et son équivalent en moyen anglais « fresche ») s'applique à l'eau qui n'est pas salée, l'eau fraîche.

<sup>120</sup> Il semblerait que l'auteur fasse ici une distinction entre s'exercer intérieurement (en méditation, par exemple) et s'exercer extérieurement (en cherchant dans le ciel le nuage, ce qui n'est pas une bonne façon [voir extrait précédent]).

vraiment certifier que ces choses sont des choses spirituelles, et non pas des choses corporelles.

De la même façon le spirituel est appréhendé dans nos sens spirituels<sup>121</sup>, quand nous voyagons vers la connaissance de Dieu Lui-même. Car si un homme avait spirituellement un entendement qui lui donne une grande connaissance de toutes les choses spirituelles créées, il ne pourrait jamais, par l'exercice de cet entendement, connaître la chose spirituelle incréée, laquelle n'est rien d'autre sinon Dieu. Mais, par cet échec il pourra, car cette chose qu'il échouera à connaître n'est rien d'autre que Dieu. Et donc, il en sera comme dans les paroles de Saint Denis<sup>122</sup> : « La meilleure façon de connaître Dieu est par l'inconnaissance. »

Et vraiment, quiconque regardera les livres de Denis va trouver que ces mots vont clairement confirmer tout ce que j'ai dit ou que je dirais, du début de ce traité à sa fin. En aucune autre occasion je ne l'utiliserai comme preuve, ni aucun autre docteur pour le moment. Car parfois les hommes pensent qu'ils sont humbles à ne rien dire du tout de leurs propres mots, mais ils donnent ceux des Écritures et des docteurs ; et alors, cela se transforme en une démonstration de leurs connaissances et de leur curiosité<sup>123</sup>. Toi tu n'en as pas besoin, et donc je n'en fais rien. Pour ceux qui ont entendu, laisse-les entendre, et quiconque se dispose à croire, laisse les croire. Pour le reste, tu n'y pourras rien.<sup>124</sup>

### *Le commentaire*

Tout cet extrait ne sert qu'à valider l'inconnaissance comme moyen de connaissance de Dieu. Ici, l'auteur se place pleinement dans le courant de la théologie négative, affirmant que de Dieu on ne peut rien savoir. L'auteur

<sup>121</sup> Ces « goostly wittes » peuvent aussi dire l'intelligence. En effet, « wittes » veut dire autant sens qu'intelligence en moyen anglais. L'auteur fait ici un parallèle entre la façon de fonctionner des sens corporels et des sens spirituels.

<sup>122</sup> Pseudo-Denis l'Aréopagite.

<sup>123</sup> Ce qui est exactement la chose à ne pas faire.

<sup>124</sup> CU., pp. 124/1-125/22.

commence par discréditer les sens, puis l'intelligence et la raison, ne laissant que ce « rien » dont il parle au tout début du chapitre.

Toutefois, il faut replacer ce texte dans le contexte du développement qui précède. En effet, le rien dont l'auteur parle, ce n'est qu'en rapport au monde corporel, le monde physique. L'image du rien ne sert à l'auteur qu'à accentuer la totale absence de rôle que doivent avoir les sens dans l'activité. Comme il l'affirme précédemment : « for whi noz-where bodely is euerywhere goostly » ( pour nous nulle part corporellement est partout spirituellement<sup>125</sup>). Cette affirmation sert à l'auteur pour démontrer que ce qui doit primer, c'est le spirituel par rapport à tout ce qui est corporel.

Mais attention, car dans notre extrait, l'auteur met aussi en garde contre le spirituel. Tout d'abord, clarifions un point : « spirituel » (« goostly ») pour notre auteur s'applique autant à Dieu et aux anges qu'au fonctionnement de notre âme avec ses puissances actives. Mais pour l'auteur, il faut aussi distinguer entre ces qui est spirituel et créé, ce qui est la cas des anges et de l'âme, et ce qui est spirituel et incréé, Dieu. Dans l'extrait, il est clair que Dieu, étant spirituel et incréé, est inaccessible à aux choses spirituelles créées.

D'autre part, « partout spirituellement » veut probablement dire que le « monde » spirituel est toujours accessible, peu importe le lieu ou l'heure, car il est en nous, par le fait que nous avons une âme. Mais ce spirituel étant créé, car il s'agit de l'âme, il ne peut pas plus atteindre Dieu. D'où la nécessité de l'activité afin de s'en approcher le plus.

Notons que dans cet extrait, ce n'est pas tant l'élévation vers Dieu que sa connaissance qui est en cause. L'auteur s'insurge contre les connaissances qui peuvent mener à Dieu, d'où sa longue énumération dans le second paragraphe où il pose tout ce que nos sens peuvent concevoir. Tout ce que les sens peuvent faire dans la connaissance de Dieu, c'est tromper et faire dérailler l'activité. C'est seulement

---

<sup>125</sup> CU, p. 121/14-15.



dans l'absence que les sens sont utiles. En effet, Dieu n'étant pas corporel, on peut avoir une vague idée d'où le chercher en le cherchant là où les sens ne servent à rien, donc dans le spirituel.

Mais ce spirituel n'est pas entièrement fait pour connaître Dieu, celui-ci étant incréé. Comme dit précédemment, l'auteur ne fait pas confiance aux « sens spirituels » (« goostly wittes »), un terme qui fait référence à l'intelligence. Manifestement, c'est l'intelligence qui permet de connaître. En ce sens, elle serait dépendante de la raison qui est la puissance qui permet de distinguer le bien du mal<sup>126</sup>. Par contre, l'auteur lui-même ne suggère jamais ce lien, mais comme l'intelligence est spirituelle, il serait logique qu'elle soit une émanation de la raison, quelque chose qui en découle. Mais l'auteur ne donne aucune indication sur l'origine de l'intelligence, on ne peut que se rabattre sur la psychologie augustinienne qu'il semble suivre pour effectuer ce lien. Quoi qu'il en soit, pour l'auteur, l'intelligence ne peut servir qu'à connaître les choses spirituelles créées et comme Dieu n'en est pas une, elle n'est d'aucune utilité, sinon de la même façon que les sens corporels.

En fait, tout le but de cet exercice didactique, c'est d'en arriver à la conclusion qu'il ne sert à rien de chercher à connaître Dieu. Il faut donc replacer l'extrait dans l'ouvrage pour voir que seul l'amour sert à comprendre Dieu<sup>127</sup>. Dieu, pour notre auteur, est un objet que l'on peut « prendre » (au sens premier de compréhension), que l'on peut toucher, mais seulement par l'amour qu'on Lui porte, et non pas comme un vulgaire objet physique. L'inconnaissance, c'est la compréhension de Dieu par l'amour. En fait, si on fait le lien avec le chapitre précédent, « le miracle de l'amour », c'est de toucher Dieu, cette compréhension du Créateur<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> CU, p. 116/10-12.

<sup>127</sup> Cf. *supra*, p. 58 et CU, p. 19/4-6.

<sup>128</sup> Cf. *supra*, pp. 57-58.

Ce développement de l'auteur, dont l'extrait ici est la conclusion, est une démonstration de ce qui ne peut pas atteindre Dieu. L'auteur peut ainsi appuyer sa thèse que la seule chose qui ait cette capacité, c'est l'amour, le mouvement de la volonté. Une preuve négative pour aller avec une preuve positive.

## Chapitre cinquième

### Présentation

*L'Épître de la direction intime, The Book of Priue Counseling*, est une lettre attribuée au même auteur anonyme que le *Nuage de l'inconnaissance*. De par ses thèmes qui suivent et approfondissent ceux du *Nuage*, elle est vue par les commentateurs comme le compagnon du *Nuage* et sa suite. Phyllis Hodgson, dans son édition critique du *Nuage*, place d'ailleurs *l'Épître* à sa suite, preuve du sérieux de cette thèse.

Voyons maintenant comment est construite cette *Épître*. Le tout commence par une admonestation à ne pas montrer cette lettre à tous. Comme l'auteur l'affirme, il a écrit ceci pour le destinataire et pour lui seul<sup>129</sup>.

L'auteur continue ensuite en demandant que le destinataire, lors de la prière, ne pense à rien, sinon à Dieu seulement dans une intention pure (« *naked entent*<sup>130</sup> »). L'auteur avertit de l'inutilité de l'utilisation de l'intelligence autant dans la prière que dans la vie de tous les jours, afin de ne pas disperser (« *scaterid* ») son intention vers autre chose que Dieu. Ce que l'auteur veut, c'est que son correspondant se donne tout entier dans la prière. Et cela peut se faire sans les grandes connaissances du clergé ou de la nature (« *with-outyn any grete kunning of clergie or of kynde*<sup>131</sup> »). On voit bien ici le lien avec le *Nuage*, en particulier sur le fait que seule la volonté (et son efficace, l'amour) est nécessaire à l'union divine.

Pourtant, il y a une chose qui peut aider à la prière unitive et c'est la confession. En effet, le fait de se confesser aide à développer l'humilité nécessaire à la prière unitive. Car c'est l'humilité qui permet de garder sous contrôle l'intelligence qui cherche toujours à ajouter des choses à sa compréhension plutôt

---

<sup>129</sup> CU, p. 135/5-7.

<sup>130</sup> « *Naked entent* » est une expression qui se trouve aussi dans le *Nuage*, par exemple dans le texte de la page 24, qui présente CU, p. 17/2.

<sup>131</sup> CU, p. 138/16-17.

que d'accepter les ténèbres de l'inconnaissance où se trouve Dieu. L'intelligence fait cavalier seul plutôt que de se fondre dans l'être entier qui doit être offert à Dieu lors de la prière.

C'est alors que commence l'extrait qui est présenté dans ce chapitre, extrait qui traite justement de l'être nu qui doit être offert à Dieu.

À la suite de ce passage, l'auteur continue sur la charité, l'autre vertu clé dans la pensée de notre anonyme. La charité est mise en lien avec le sacrifice de soi dans la prière et dans la vie contemplative, car il faut aimer son prochain pour sacrifier sa vie à chercher Dieu. En fait, l'auteur va même plus loin : se sacrifier à Dieu est rendre à Dieu ce qui vient de Dieu. « For that thou arte thou hast of him & he it is » (Car ce que tu es, tu l'as reçu de Lui et Il l'est<sup>132</sup>). Il n'est que justice d'aimer Dieu et vouloir s'unir à Lui, car tout ce que nous sommes nous le Lui devons, d'autant plus qu'Il est ce que nous sommes<sup>133</sup>.

Et c'est pour cela que l'union avec Dieu est permanente, même quand la prière est terminée, qu'on dort ou qu'on mange. En fait, la prière rappelle l'union, la rend explicite. Pour profiter pleinement de l'union, il faut se donner entièrement à Dieu. Il ne reste qu'un problème : cela ne se fait pas facilement. Il faut beaucoup de travail sur soi-même avant de pouvoir, dans la prière, réaliser l'union divine et tous ne sont pas prêts à ce chemin. Il faut, l'auteur le rappelle encore ici, de l'humilité, de la charité et le contrôle de son intelligence rebelle.

Aussi, afin de montrer que vivre dans la grâce est possible, l'auteur y va de quelques exemples des Pères de l'Église et de martyrs qui vécurent selon la grâce. Rappelons ici que la grâce, c'est la réponse de Dieu à l'exercice unitif. Suit ensuite une longue tirade sur le bonheur de s'unir avec Dieu et de vivre dans Sa grâce.

La lettre continue avec une démonstration qu'on possède le désir de s'unir avec Dieu. Une fois cela établi, l'auteur continue avec les raisons de le faire et

---

<sup>132</sup> CU, p. 144/10-11.

<sup>133</sup> En ce sens que tout ce que nous pouvons être, il l'est. Il semble que dans l'esprit de notre auteur, « ce qui est » est le bien moral de Dieu.

comment garder son intelligence sous bonne garde afin de bien s'unir avec Dieu. Elle finit avec une autre vision béatifique de l'union avec Dieu, vivre en Lui, par Lui et pour Lui.

Notons, pour finir la présentation de *l'Épître*, que le vocabulaire de l'activité (« *werk* »), y est presque absent. L'auteur y réfère plutôt par un vocabulaire sur l'union (« *onyng* »), la prière (« *preyer* ») et l'intention pure (« *naked entend* »). Il est possible que comme *l'Épître* suit le *Nuage*, l'auteur ait voulu définir plus en détail les éléments de l'activité. Cela peut aussi se comprendre si le correspondant, déjà sur la voie contemplative, est plus familier avec l'activité spirituelle, ce qui fait en sorte que notre auteur puisse mieux cerner certains aspects, selon les circonstances.

#### *L'extrait*

« & fulfille the counseil & the teching of Salamon, seiing thus to his son : Honora Dominum de tua substancia et de primiciis frugum tuarum da pauperibus : et inplebuntur horrea tua saturitate et vino torcularia redundabunt. 'Worschip thi Lorde with thi substaunce, & with the first of thi frutes fede thou the pore : & thi berners scholen be fillid with fulheed & thi grape stockes schuld rebounde ful of wine.' This is the text that Salamon spake to his sone bodely, as zif he had seyde to thin vnderstondyng, as I schal sey in his persone vnto thee goostly:

'Thou goostly frende in God, loke that alle corious seching in thi kyndely wittys left, thou do hole worchip to thi Lorde God with thi substaunce, offring up vnto him pleinty & holy thin owne self, al that thou arte & soche as thou arte, bot generally & not specyaly, (that is, with-uten specyal beholdyng to that that thou arte), that is sizt be not scaterid ne thi felyng defoulid, the whiche wolde make thee les on with thi God in purete of spirit. & with the first of thi frutes fede thou the pore



; that is with the first of thi goostly or bodely qualitees, the whiche ben growen vp with thee fro the first byginnyng of thi makyn into this day.'

Alle the ziftes of kynde & grace that euer God zaue thee, I clepe hem thi frutes, with the whiche thou arte holden to fostre & fede in thi liif, bothe bodely & goostly, as wel alle thi brethren & sistren in kynde & in grace as thou arte thin owne propre self. The first of thee ziftes clepe I the first of thi frutes. The first zift in iche creature is only the beyng of the same creature. For thof it be so that the qualitees of thi beyng ben so fast onyd to the self beyng as thei ben with-outyn departyng, zit, for then hangen alle upon it, verely it may be clepid, as it is, the first of thi ziftes. & thus it is only thi beyng that is the first of thi frutes. For zif thou breide oute the corious beholdyng of thin hert to eny or to alle the sotil qualitees & the worthi condicions that fallen to the being of man, the whiche is the nobelist beyng of maad thinges, euermore thou schalt fynde that the first poynte & the pricke of thi beholdyng, what-so-euer it be, is thi nakid being. As zif thou seidest thus in thi-self in ich one of thi beholdynges, stering thi-self by the menes of this beholdyng to the loue & the preising of thi Lorde God that not only zaue thee to be, bot so nobli to be as the qualitees of thi beyng wolen witnes in thi beholdyng, siing thus : 'I am & I see & fele that I am, & not only I am, bot so I am & so & so & so & so,' rejenyng up in thi beholdyng alle the qualitees of thi beyng in special. & than, that more then al this is, lap up alle this in general & sey thus : 'That at I am & how that I am, as in kynde & in grace, alle I haue it of thee, Lord, & thou it arte. & al I offre it vnto thee principaly to the preising of thee, for the help of alle myn euyn-Cristen & of me.' & thus maist thou se that the first & the poynte of thi beholding is moste substancialy set in the nakid sizt & the blynde felyng of thin owne being. & thus it is only thi being that is the first of thi frutes.

Bot thof al it be the first of ich one of thi frutes, & thof al that the other frutes hangyn alle vpon it, zit it spedith not now in this caas to lap ne to clothe thi beholdyng to it in eny or in alle the corious qualitees of it, the whiche I clepe thi

frutes & in whiche thou hast ben trauailid before this tyme. Bot it suffisith now vnto thee to do hole worchip vnto God with thi substaunce & for to offre up thi nakid beyng, the whiche is the first of thi frutes, in contynowel sacrificize of preising of God, bothe for it-self & for alle other as charite askith, vnclothid with eny qualite or special beholdyn that on eny maner fallith of may falle vnto the beyng of thi-self or any other, as thou woldest by that beholding help the nede, forther the spede, or encrease the profite to perfecioun of thi-self or of eny other. Lat be this : it wil not be thus in this caas trewly. For it profitith more soche a blynde comoun beholding to the nede, the spede, & the perfeccion of thi-self & of alle other in purete of spirit then any special beholding that eny man may haue, seme it neuir so holy.

This is soth by witnes of Scripture, bi ensaumple of Crist & bi quik reson. For as alle men weren lost in Adam, for he fel fro this onyng affeccion, & as alle, that with werk accordyng to here clepyng wol witnes here wille of saluacion, ben sauaid & schul be by the vertewe of the Passion of only Crist, offring him-self up in verreiest sacrificize, as that he was in general & not in specyal, with-outyn special beholding to any o man in this liif, bot generaly & in comon for alle : rizt so a verey & parfaite sacrificier of him-self thus by a comon entent vnto alle doth that in him is to knit alle mento god as effectuely as him-self is.

#### *La traduction*

Et accomplis le conseil et l'apprentissage que Salomon disait à son fils : Honora Dominum de tua substantia et de primiciis frugum tuarum da pauperibus : et inplebuntur horrea tua saturitate et vino torcularia redundabunt<sup>134</sup>. « Adore ton Seigneur avec ta substance, et avec le premier de tes fruits nourris les pauvres : et ton grenier devrait se remplir à ras bord et tes raisins devraient regorger de vin.<sup>135</sup> » Ceci

<sup>134</sup> Proverbes, 3, 9-10.

<sup>135</sup> Il s'agit ici de la traduction de l'anglais et non pas de la traduction du latin directement.

est le texte que Salomon a dit à son fils corporel, comme s'il l'avait dit selon sa compréhension, et comme je vais le dire à sa place de façon spirituelle :

« Toi, ami spirituel en Dieu, assure-toi que toutes tes curieuses recherches avec ton intelligence et tes sens<sup>136</sup> naturels soient abandonnées. Fais entièrement l'adoration de ton Seigneur Dieu avec ta substance, Lui offrant pleinement et saintement ton être propre, tout ce que tu es et comme tu es, mais en général et non en particulier (donc, sans un regard particulier sur ce que tu es), pour que ton regard ne soit pas dispersé ni tes sentiments corrompus, ce qui te ferait sentir moins avec Dieu en pureté de l'esprit. « Et avec le premier de tes fruits nourris les pauvres » : c'est-à-dire avec la première de tes qualités spirituelles ou corporelles, laquelle a grandi avec toi depuis le tout premier moment de ta conception jusqu'à ce jour. »

Tous les dons de nature et de grâce que Dieu ne t'ait jamais donnée, je les nomme tes fruits, avec lesquels tu dois héberger et nourrir dans cette vie, corporellement et spirituellement, autant tous tes frères et soeurs dans la nature et la grâce que toi-même. Le premier don en chaque créature est tout simplement l'être même de ladite créature. Car bien que les qualités de ton être puissent s'unir étroitement à ton être propre sans qu'elles puissent se défaire, car elles y sont accrochées, on peut l'appeler ce qu'il est vraiment : le premier de tes dons. Et donc, c'est seulement ton être qui est le premier de tes fruits. Car si tu gardes en bride le curieux regard de ton coeur sur n'importe quelle ou toutes de ces qualités et les bonnes conditions qui composent l'être de l'homme, lequel est l'être le plus noble des choses conçues, toujours tu devras trouver que la première pointe et l'objet de ton regard, peu importe sur quoi il porte, est l'être nu. Et si tu te dis cela<sup>137</sup> en toi-même à chacun de tes regards, les mouvants toi-même au moyen de l'amour et des prières à ton Seigneur Dieu, qui non seulement te les a donnés, mais avec noblesse pour être comme les qualités de ton être qui se retrouveraient dans tes regards,

<sup>136</sup> « Wittys » voulant autant dire intelligence que sens, et comme le terme est ici au pluriel, je donne les deux sens dans la traduction.

<sup>137</sup> De garder en bride ses regards.



affirmant ainsi : « Je suis et je vois et ressens que je suis, et non seulement que je suis, mais que je suis et ceci et ceci et ceci et ceci, » caractérisant ainsi dans un seul regard toutes les qualités spéciales de ton être<sup>138</sup>. Et puis, il y a plus que tout ceci, bouclons tout ceci en général et disons ceci : « Ce que je suis, et comment je le suis, dans la nature et dans la grâce, tout ce que j'ai de Toi, Seigneur, et il en est ainsi. Et c'est tout ce que je T'offre principalement à Ton adoration, pour l'aide de tous mes frères<sup>139</sup> chrétiens et de moi. » Et ainsi, tu devrais voir que le premier et la pointe de tes regards est placé très substantiellement dans la vue nue et le sentiment aveugle de ton propre être. Et donc, c'est seulement ton être qui est le premier de tes fruits.

Mais que ce soit de tous le premier de chacun de tes fruits, et que ce soit tous les autres fruits qui y soient rattachés, tu n'as pas à l'obtenir maintenant, dans ce cas-ci en ne bouclant<sup>140</sup> ni en vêtant tes regards de n'importe quelle ou de toutes tes curieuses qualités, lesquelles je nomme tes fruits et dans lesquelles tu as voyagé avant ce temps<sup>141</sup>. Mais il te suffit maintenant que tu adores entièrement Dieu avec ta substance et que tu Lui offres ton être nu, lequel est le premier de tes fruits, dans un sacrifice continuuel de prières à Dieu, autant pour toi-même<sup>142</sup> et pour tous les autres comme le veut la charité. Tu dévêtiras ton être de toute qualité ou de tout regard particulier, qui, de n'importe quelle façon, peuvent tomber sur ton être même ou celui de n'importe qui d'autre<sup>143</sup>, comme tu voudrais par ce regard t'aider au

<sup>138</sup> Les qualités se trouvent dans le regard, mais la prière et l'amour de Dieu peut aller au-delà de ces simples qualités pour aller à l'être nu.

<sup>139</sup> J'ai traduit par « frère » le terme « euyne » qui est beaucoup plus ouvert, englobant tous les chrétiens, pas juste les hommes.

<sup>140</sup> Je traduis « lap » par boucler, pour garder autant le sens vestimentaire, comme dans « boucler une ceinture » que le sens de finalité, comme dans « boucler une enquête ».

<sup>141</sup> Il ne suffit pas de dévêtir son regard de ses qualités afin d'atteindre le premier de ses fruits.

<sup>142</sup> « Thi-self » peut aussi vouloir dire pour Dieu, mais le sens général semble indiquer le sens traduit ici.

<sup>143</sup> Ces regards particuliers ou portant sur des qualités peuvent tomber juste sur la substance, comme ils peuvent tomber sur autre chose.

besoin, promouvoir l'acquisition ou même augmenter le profit de la perfection de toi-même ou de tout autre<sup>144</sup>. Laisse là ton regard : en vérité, ce ne sera pas le cas<sup>145</sup>. Car on en profite plus par un aveugle regard commun au besoin, à l'acquisition et à la perfection de toi-même et de tous les autres dans un esprit pur plutôt qu'avec n'importe quel regard particulier que n'importe quel homme peut avoir, car cela ne sera jamais aussi saint.

Il en est ainsi par le témoignage des Écritures, par l'exemple du Christ et par un rapide raisonnement. Car tous les hommes furent perdus par Adam, car il a chuté de son sentiment unitif. Et tous, qui pratiqueront l'activité, conformément à ce qui est affirmé ici, témoigneront que qui voudra le salut, sera sauvé. Et il en sera ainsi en vertu de la Passion du seul Christ, car Il s'est offert Lui-même dans un très grand sacrifice, tout ce qu'Il est en général et non pas en particulier, sans regard particulier à un homme dans cette vie, mais généralement et en commun pour tous. Exactement un vrai et parfait sacrifice de Lui-même, par une intention commune, et tous par Lui sont désormais attachés à Dieu<sup>146</sup> comme Lui-même l'est.<sup>147</sup>

#### *Le commentaire*

Cet extrait porte entièrement sur le « premier fruit », le premier des dons que Dieu a faits à l'homme : la substance. Inspiré par le Livre des Proverbes, 3, 9-10, l'auteur tourne la métaphore des fruits en une discussion sur l'essence même de l'existence et la place de celle-ci dans la contemplation.

Pour l'auteur, notre simple existence est suffisante à la contemplation divine. Il dit que seul l'être nu est nécessaire à l'acquisition de la grâce. L'être nu, c'est

<sup>144</sup> Par ce regard, il peut vouloir s'améliorer, mais ce regard ne le peut pas, d'où le fait qu'il faut s'en dévêtir.

<sup>145</sup> Le regard ne peut pas aider à s'améliorer.

<sup>146</sup> Il y a ici réminiscence du chapitre quatre du *Nuage*, où la pratique de l'activité profitait autant à la communauté qu'au pratiquant. Peut-être en est-il ainsi à cause du sacrifice de la Passion, comme l'auteur semble l'affirmer ici.

<sup>147</sup> CU., pp. 140/10-142/23.



l'être dénudé de toutes ses qualités, de toutes ses particularités, ne gardant que le général, c'est-à-dire qu'il est un être humain, sans plus. À nouveau, l'auteur s'en prend à ce que les sens peuvent percevoir.

L'auteur condamne ici encore la curiosité qui fait porter les regards sur ce qui n'est pas important. Par contre, l'auteur ne s'attaque pas aux sens corporels avec la même vigueur que dans le *Nuage*. Il affirme que : « the first & the poynte of thi beholding is moste substancialy set in the nakid sizt & the blynde felyng of thin owne being » ( le premier et la pointe de tes regards est placé très substantiellement dans la vue nue et le sentiment aveugle de ton propre être.<sup>148</sup>) Il place donc la pointe du regard, le premier mouvement de l'œil, le moment où les différentes caractéristiques de ce qu'on voit ne sont pas encore claires et distinctes, dans l'être lui-même, ce qu'on offre à Dieu dans la contemplation. Il faut dire que cette position moins radicale face aux sens se fait dans le cadre d'une lettre qui utilise plus de métaphores, alors que l'auteur les condamnait aussi dans le *Nuage*. Cela indique aussi que l'auteur est plus nuancé dans son approche envers son correspondant. Ce n'est pas tant que l'auteur réhabilite les sens qu'il montre les subtilités en jeu dans la contemplation. Loin de dénigrer le corps comme le fera Descartes quelques siècles plus tard, l'auteur restitue la démarche contemplative dans le corps, dans l'être nu qu'il est. Par contre, il prend bien soin de rappeler les dangers associés aux sens et à leur usage abusif. Si la pointe du regard est valable, c'est bien parce qu'elle ne distingue pas les qualités. D'ailleurs, il lie les termes « qualités » et « curiosité » (« the corious qualitees »), rappelant ainsi le danger de se perdre dans la curiosité. Plutôt que voir quelles qualités sont les plus propices à la contemplation, l'auteur affirme qu'il est puéril de chercher de telles choses et que cela nuit à l'activité contemplative.

L'auteur, pour appuyer ses dires, utilise aussi l'image de la « dispersion » (« *scaterid* ») et de l'« union » (« *onyng* »). Quand il affirme qu'il faut donner à

---

<sup>148</sup> CU, p. 141/23-24.

Dieu le premier de ses fruits, c'est pour que notre vue ne soit pas dispersée. Quant à Adam, il a perdu l'affection unitive. Ces deux passages, au début et à la fin de l'extrait, vont dans le même sens : chercher des qualités, des particularités, c'est disperser son regard, son affection. Son regard devrait être un, porter exclusivement sur Dieu, le seul objet d'affection.

C'est un appel à la simplicité que fait l'auteur. Ne pas porter attention aux particularités, savoir voir l'être de chaque personne qu'on voit et ignorer ses qualités. Et sacrifier son être nu à Dieu. Ce sacrifice permet d'expliquer pourquoi notre être, le premier fruit, ne regarde pas à ses besoins, à l'acquisition et au profit de lui-même, car ce sont des caractéristiques de ses particularités. Rappelons ici que les deux vertus les plus importantes à l'activité sont la charité et l'humilité. Offrir son être nu à Dieu est un acte d'humilité, car on n'a que soi-même à donner, sans pouvoir se cacher derrière un masque quelconque. Mais offrir ainsi son être à Dieu, c'est s'ouvrir aux actes charitables. Aussi l'auteur l'affirme : « in contynowel sacrificize of preising of God, bothe for it-self & for alle other as charite askith » (dans un sacrifice continuuel de prières à Dieu, autant pour Lui-même et pour tous les autres comme le veut la charité<sup>149</sup>). Dans ce sens, la référence à la Passion du Christ sert à illustrer le don de son être : se sacrifier à Dieu pour pratiquer l'activité contemplative, c'est faire profiter les autres de soi grâce à la charité dont on fait preuve sans laisser ses particularités se mettre dans le chemin du don de soi.

Il s'agit donc ici de replacer l'activité contemplative dans le monde. Mais pour ce faire, l'auteur rappelle que le monde doit être vu pour ce qu'il est vraiment, un ensemble d'êtres nus, emmaillottés de qualités qu'il faut savoir percer de son regard. Car Dieu, bien qu'Il ait tout créé, a créé l'être nu en premier, le premier fruit et le meilleur moyen de Lui rendre grâce, c'est en portant son attention sur ce qu'Il a fait en premier.

---

<sup>149</sup> CU, p. 142/3-4.

Nous pouvons déceler une parcelle de doctrine dyonisienne dans cette attitude. En effet, pour notre auteur, il faut remonter vers ce que Dieu a fait en premier pour être le plus proche de Lui. Le parallèle avec l'extrait précédent, où on se débarrasse des choses sensibles d'abord, puis de l'intelligence, laisse entrevoir que l'auteur pense la contemplation comme une « montée » vers Dieu, c'est-à-dire qu'elle se fait graduellement. On part des choses à portée de main, puis on s'éloigne pour s'approcher de plus en plus de Dieu. En ce sens, l'auteur n'est pas différent de n'importe quelle autre doctrine mystique. Mais le fait qu'il faille se débarrasser des qualités avant d'en arriver à l'être nu, et les références au Pseudo-Denys dans l'extrait précédent, laissent entrevoir que, malgré sa parenté avec l'augustinisme sur le plan psychologique, l'auteur soit plus proche de la théologie négative dans son approche mystique. Notons toutefois que l'un n'empêche pas l'autre.

## Chapitre sixième

### *Présentation*

Ce qui va suivre est les deux paragraphes qui concluent la *Lettre sur le discernement des mouvements intérieurs* (*A Pistle of Discrecioun of Stirings*). Afin de bien comprendre d'où vient cette *Lettre* et mieux comprendre l'extrait, je propose de résumer la *Lettre* en guise d'introduction à l'extrait.

La *Lettre* se veut la réponse de notre auteur anonyme à son correspondant, tout aussi anonyme, qui s'interroge sur la bonne façon de suivre les règles monastiques. Nous pouvons facilement imaginer un novice dans l'ordre voyant qu'il y a plusieurs manières d'effectuer les activités de contemplation de Dieu et qui demande à son directeur spirituel, l'auteur, quoi faire.

Le début de la *Lettre* laisse voir les interrogations qui tourmentent le correspondant : « Goostly freend in God, that same grace & ioie that I wil to myself I wil to thee at Goddes wile. Thou askist me counsel of silence and of speking, of comoun dietyng & singulere fastyng, of dwelling in companye & of only wonyng by thiself. » (Ami spirituel en Dieu, cette grâce et ce bonheur que je veux pour moi je la veux pour toi si Dieu le veut. Tu me demandais conseil sur le silence et sur la parole, sur l'alimentation commune et le jeûne particulier, sur habiter avec de la compagnie ou seulement résider seul avec soi-même.<sup>150</sup>) Le correspondant a des doutes sur la vie en communauté, car il veut être saint et éviter les périls qui peuvent le faire dévier de sa voie.

La réponse de l'auteur se déploie tout au long du texte, mais il serait facile de la résumer ainsi : apprends à te connaître toi-même. Mais développons un peu cette réponse. L'état parfait de connaissance sur soi-même, c'est la sainteté, quand Dieu nous accorde Sa grâce et, avec elle, nous guide sur le comportement parfait. Mais

---

<sup>150</sup> DHD, p. 62/1-5.

Dieu n'accorde pas Sa grâce à n'importe qui, il faut la mériter. Tout le reste de la *Lettre* sera le moyen que l'auteur préconise afin de pouvoir recueillir la grâce.

Pour lui, il faut se connaître soi-même et connaître aussi ses dispositions intérieures afin d'avoir la chance d'obtenir la grâce : « For I knewe neuer zit no synner that mizt come to the parfite knowing of himself and of his inward disposicioun, bot if he were lernid of it before in the scole of God, by experience of many temptacioun [and by many fallynge and risinges]. » (Car je n'ai jamais connu à ce jour de pécheur qui aurait pu arriver à une parfaite connaissance de soi-même et de ses dispositions intérieures, sauf s'il les a apprises auparavant à l'école de Dieu, en expérimentant de nombreuses tentations et de nombreuses chutes et élévations<sup>151</sup>). Qu'est-ce que « l'école de Dieu » ? Ce sont ces « nombreuses tentations » et « chutes et élévations ».

Qui suit les voies de cette « école » va finir par recevoir la « couronne de la vie » (« *coroun of liif* »), c'est-à-dire la sagesse, le discernement et la perfection des vertus (« *wisdom, discrecioun, and perfeccioun of vertewe* »)<sup>152</sup>. Cette couronne vient couronner la vie contemplative de celui qui cherche la grâce et la sainteté selon la méthode de l'auteur, qui n'a toujours pas identifié celle-ci jusqu'à maintenant. Mais ce qui est clair, c'est que c'est la grâce qui ceint cette couronne au contemplatif : « this is the coroun of liif, the whiche by grace may be getyn here in this liif. » (Ceci est la couronne de la vie, laquelle par la grâce peut être obtenue ici dans cette vie.<sup>153</sup>)

Ce qui nous ramène à comment se voir accorder cette grâce. Pour cela, il faut savoir écouter ses mouvements de la volonté afin de connaître leur véritable origine, car c'est seulement si ces mouvements de la volonté sont sincères, et ne sont pas provoqués par un désir de « singer » les autres qu'il faut les suivre. Par exemple :

<sup>151</sup> DHD, p. 64/4-7. Les élévations qu'évoque l'auteur semblent être celles que provoque l'activité du *Nuage*, voir *supra*, p. 47.

<sup>152</sup> DHD, p. 65/4-5 et 21-22.

<sup>153</sup> DHD, p. 66/10-11.



« And therfore beware, and proue wel thi sterynges & whens thei come. For houso thou arte steryd, whether fro withinne by grace or fro withouten on ape maner, God wote and I not. » (Et désormais fais attention, et prouve-toi bien tes mouvements et d'où ils proviennent. Car ces mouvements habitent en toi, et que cela provienne de ton intérieur par la grâce ou de l'extérieur par singerie, Dieu le sait et moi non.<sup>154</sup>) Ces mouvements peuvent donc provenir d'un désir d'être comme les autres, d'où l'importance de bien reconnaître leurs origines, car seul ce qui vient de Dieu peut mener à Dieu.

C'est là que l'auteur se rapproche des idées qu'il émet dans le *Nuage* : c'est l'amour qui est le plus apte à nous rapprocher de Dieu, à faire en sorte qu'Il nous remarque et nous envoie sa grâce. En effet, l'amour aussi nous meut avec le « mouvement de l'amour » (« *sterings of loue* »)<sup>155</sup>. C'est en écoutant ces mouvements que l'on peut s'approcher de Dieu et ainsi recevoir sa grâce et par aucun autre moyen. Voici un extrait qui ressemble beaucoup à l'exposé psychologique du *Nuage*, chapitres 62 à 70, et va dans le même sens :

« By reason we mowe trace how mizty, how wise, & how good he is in his creatures, bot not in himself. Bot euer whan reason defaileth, that list loue liue and lerne for to plei : for bi loue we may [fynde] him, [fele] him, and hit him euen in himself. » (Par la raison nous pouvons retracer comment Il est puissant, comment Il est sage et comment Il est bon en ses créatures, mais non en Lui-même. Mais là où la raison échoue, cela laisse l'amour entrer en jeu pour vivre et apprendre, car c'est par l'amour que l'on peut Le trouver, Le ressentir et même Le toucher en Lui-même.<sup>156</sup>)

<sup>154</sup> DHD, p. 68/24-26.

<sup>155</sup> L'auteur utilise cette expression à quelques reprises dans la *Lettre*. Comme l'amour est la partie active de la volonté (*supra*, pp.56-57), l'expression « *stering of loue* » pourrait être vue comme une clarification de « *stering* » utilisé dans le *Nuage* et l'*Épître*.

<sup>156</sup> DHD, p. 72/19-23.

C'est donc l'amour pour Dieu qui permet de s'assurer que ses mouvements sont originaux ou non. Le mouvement de l'amour est le seul mouvement qui peut nous mener vers Dieu qui en retour nous accorde Sa grâce. Tous les autres mouvements sont en fait des singeries qui proviennent de notre raison qui cherche Dieu, mais ne peut pas l'atteindre.

C'est alors que notre extrait commence, quand la supériorité de la vie contemplative où l'amour est au centre de la contemplation est prouvée. L'auteur va donc synthétiser son propos une dernière fois avant de rappeler, à la toute fin, l'importance de l'amour de Dieu dans la recherche du contact avec le divin.

#### *L'extrait*

« And withouten doute soche grace is neuer getin bi any mene of soche streite silence, of soche singulere fastyng, or of soche only dwellyng that thou spekist of, the whiche is causid fro withouten by occasion of hearing & of seing of any other mans soche singulere doinges. Bot zif euer schal this grace be getin, it behoueth to be lerned of God fro withinne, vnto whom thou hast listeli lenid many day before with alle the loue of thin herte, vtterly voiding fro thi goostly beholding alle maner of sizt of any thaing binethe him, thof al that som of thoo thinges, that I bid thee thus voide, schuld seme in the sizt of som man a ful worthi mene to gete God bi. Ze, say what men say wile, bot do thou as I say thee, and lat the proue witness. For to him that wil be sped of his purpose goostly, it suffiseth to him for a mene, and him nedith no mo bot the actuele minde of good God only, with a reuerent stering of lasting loue ; so that mene vnto God gete thee none bot God, zif thou kepe hole thi stering of loue that you maist fele bi grace in thin hert, and scaterst not thi goostly beholding therfro.

Then that same that thou felest schal wel kun telle thee when thou schalt speke and when thou schalt be stille. And it schal gouerne thee discretly in al thi leuyng withouten any errour, and teche thee mistily how thou schalt beginner and seese in alle soche doings of kinde with a grete & souerein discrecioun. For if thou

maist by grace kepe [it] in custom and in contynuel worching, than zif it be needful to thee for to speke, for to comounly ete, or for to bide in cumpanye, or for to do any soche other thing that longeth to the comoun trewe custom of Cristen men and of kynde, it schal first stire thee softly to speke or to do that other comoun thing of kynde, whatso it be ; and than, zif thou do it not, it schal smite as sore as a prik on thin hert & pine thee ful sore, and late thee haue no pees bot zif thou do it. And on the same maner, zif thou be in spekyng or in any soche other werk that is comoun to the cours of kynde, zif it be needful and speedful to thee to be stille and to sette thee to the contrary, as is fasting to etyng, onlines to companie, and alle soche other, the wiche ben werkes of singulere holiness, it wil stire the to hem. »

### *La traduction*

Et sans aucun doute, une telle grâce<sup>157</sup> n'est jamais obtenue par aucun moyen comme un tel strict silence, un tel jeûne particulier ou une telle façon d'habiter dont tu parlais<sup>158</sup>, laquelle est causée de l'extérieur à l'occasion d'entendre ou de voir d'autres hommes en singulières<sup>159</sup> pratiques. Mais si jamais cette grâce est acquise, elle doit l'être de l'intérieur, apprise de Dieu, que tu as écouté attentivement de nombreux jours auparavant avec tout l'amour dans ton cœur, faisant absolument le vide dans ton regard spirituel de toute vue des choses qui sont sous Lui<sup>160</sup>. Car dans le cas de certaines de ces choses, que je t'adjure de vider de ton regard, elles sont considérées, à la vue de certains hommes, comme de justes objets de dévotion pour atteindre Dieu. Ah ! Que ces hommes disent ce qu'ils veulent ! Mais fais, toi, ce que je te dis, et laisse la preuve témoigner<sup>161</sup>. Quiconque veut atteindre son objectif

<sup>157</sup> La grâce qui rend possible de discerner la bonne action à faire en contemplation.

<sup>158</sup> Il s'agit de la vie en communauté, voir la présentation de ce texte, *supra*, p. 81.

<sup>159</sup> Le terme « *singulere* » en moyen anglais a un sens similaire qu'en français : autant ce qui est unique que ce qui est extraordinaire.

<sup>160</sup> C'est-à-dire toutes les réalités corporelles et des réalités spirituelles comme les anges. Référons aux autres extraits antérieurs pour plus de détails.

<sup>161</sup> Témoigner en sa faveur sur son propos.

spirituel, cela lui suffit comme moyen, et il ne lui faut rien d'autre, seulement l'esprit véritable du bon Dieu avec un révérenciel mouvement d'amour durable. Donc, ce moyen vers Dieu te conduira à nul autre que Dieu, si tu gardes entier ton mouvement d'amour que tu peux ressentir par la grâce<sup>162</sup> dans ton cœur, et donc ne disperse pas ton regard spirituel<sup>163</sup>.

Alors, ce même mouvement que tu ressens peut parfaitement te dire quand tu devrais parler et quand tu devrais être tranquille<sup>164</sup>. Et il devrait te gouverner avec discernement dans tout ton amour sans erreurs, et t'apprendre mystiquement comment tu devrais débiter et cesser dans toutes ces actions naturellement bonnes et humaines<sup>165</sup> avec un grand et souverain discernement. Car si, par la grâce, tu gardes cela<sup>166</sup> dans tes coutumes et en activité continue, alors si c'est nécessaire pour toi de parler, de manger communément, ou de rester en compagnie, ou de faire n'importe quelle chose qui appartient au commun des vraies coutumes des hommes chrétiens et de la nature bonne et humaine, il devrait te mouvoir doucement à parler ou à faire toute autre chose commune à la nature bonne et humaine, quelle qu'elle soit. Et alors, si tu ne le fais pas, cela te frappera de douleur comme une pointe dans ton cœur et cette piqure si douloureuse ne te laissera aucune paix sauf si tu le fais. De la même façon, si tu dois parler ou faire n'importe quelle autre activité semblable qui est commune au cours de la nature bonne et humaine, s'il est nécessaire et profitable pour toi d'être tranquille et de te mettre à son contraire, comme passer du jeûne à la nourriture, d'être solitaire à être accompagné, ou toutes autres choses semblables,

<sup>162</sup> Ce n'est pas que la grâce donne le mouvement d'amour, mais plutôt qu'elle rend plus aisé le fait de le ressentir. Voir, *supra*, p. 46.

<sup>163</sup> « Disperser » ses mouvements, ici, fait référence aux singeries. Voir *supra*, pp. 78-79.

<sup>164</sup> Et donc, se taire.

<sup>165</sup> Je traduis « *kynde* » par « naturellement bon et humain » ou « nature bonne et humaine », qui est la traduction la plus juste de l'idée qu'en a l'auteur dans ce texte. En effet, « *kynde* » pouvait vouloir dire autant la nature que la nature humaine qui est bonne.

<sup>166</sup> Le mouvement d'amour.

lesquelles sont des activités de la singulière sainteté, alors il va te mouvoir vers elles<sup>167</sup>.

### *Le commentaire*

Tout d'abord, on remarque la cohérence des termes et des thèses avec les trois extraits précédents. Les mouvements de l'amour (« *stiring of loue* »)<sup>168</sup> sont liés à la grâce, la douleur pour qui n'écoute pas ses mouvements, le regard spirituel qui peut se disperser si on ne sait pas bien le diriger. La grande originalité de ce texte est dans le fait que l'auteur illustre mieux comment les mouvements de l'amour peuvent influencer sur la vie d'une personne et aussi dans le fait que des mouvements peuvent être faux.

En effet, l'auteur, en développant un peu mieux les effets des mouvements de l'amour dans la vie de tous les jours, a bien remarqué que certains mouvements n'étaient pas originaux, dans le sens qu'ils proviendraient de la volonté (d'où l'amour provient), mais qu'ils provenaient d'un désir<sup>169</sup> de faire comme les autres. Il en découle l'impératif que l'auteur expose dans cet extrait : apprendre à se connaître et aimer Dieu pour Lui-même et pour rien d'autre. Parce que l'amour de Dieu est pur, il permet de mieux se connaître. C'est encore une fois un procédé très simple que préconise l'auteur : aime Dieu vraiment et il te récompensera de Sa grâce, et donc tu te connaîtras mieux, car tout ce que tu auras envie de faire proviendra de Dieu. Plus haut dans la *Lettre*, l'auteur semble identifier la source des singeries dans la raison et dans les sens.

Si toute son attention est dédiée à l'amour de Dieu, la grâce est la récompense que Celui-ci accorde en retour. Pourtant, la fin du premier paragraphe de l'extrait

<sup>167</sup> DHD, pp. 74/24-76/5.

<sup>168</sup> Qui sont reliés aux mouvements de la volonté. Voir *supra*, p. 83, note 153.

<sup>169</sup> Rappelons ici que l'amour et le désir sont différents pour l'auteur. L'amour est l'efficace de la volonté et veut s'unir à Dieu, le désir provient des sens et est corrompu par le péché originel.



(« so that mene vnto God gete thee none bot God, zif thou kepe hole thi stering of loue that you maist fele bi grace in thin hert, and scaterst not thi goostly beholding therfro ») semble problématique, car l'auteur semble indiquer que la grâce est à l'origine du mouvement de l'amour. Mais peu avant, il affirme que : « Bot zif euer schal this grace be getin, it behoueth to be lerned of God fro withinne, vnto whom thou hast listeli lenid many day before with alle the loue of thin herte ». Comment réconcilier ces deux phrases qui semblent contradictoires ? Tout d'abord, dans le texte lui-même, l'auteur affirme clairement que le mouvement d'amour précède la grâce<sup>170</sup>. Ensuite, la phrase problématique peut se comprendre grâce au chapitre quatre du *Nuage*, où l'auteur affirme que la grâce rend la conscience des mouvements plus facile<sup>171</sup>. La résolution de ce problème d'interprétation souligne encore plus la filiation entre les textes.

Par contre, si on se réfère au chapitre quatre du *Nuage*, un autre problème peut surgir. En effet, l'auteur y affirme que si la grâce peut nous guider, la chute suivra du fait du péché originel<sup>172</sup>. Par contre, dans ce texte, l'auteur ne traite pas ce sujet de la même manière. La grâce, une fois atteinte, semble être là pour rester et guider vers la sainteté celui qui l'aura reçue. Cela pourrait s'expliquer de plusieurs façons. Tout d'abord, le style différent entre le *Nuage* et la *Lettre*, car le *Nuage* met en garde contre les métaphores, la *Lettre* en regorge<sup>173</sup>. Si c'est le même interlocuteur, l'auteur peut aussi vouloir éviter la redondance<sup>174</sup> ou tout simplement, il sait que sur ce point, son interlocuteur a compris. Cela nous mène à l'autre théorie, celle d'un autre destinataire. Dans son ton et ses exemples, c'est parfois comme si l'auteur voulait encourager son interlocuteur dans la vie monastique, lui dire qu'il

<sup>170</sup> Par exemple, DHD, p. 72/10-15.

<sup>171</sup> Cf. *supra*, pp. 46-47 et 74.

<sup>172</sup> Cf. *supra*, p. 47.

<sup>173</sup> Ce n'est pas le cas de cette seule *Lettre*, car l'*Épître* aussi en regorge ainsi que les autres textes du corpus. Voir *supra*, p. 10.

<sup>174</sup> Éviter la redondance sur ce point, car sur d'autres points, l'auteur revient sur les exposés du *Nuage*.

finira par trouver sa place, que seul importe l'amour qu'il portera à Dieu. Il est difficile de trouver la bonne explication, sinon qu'à ce moment de son texte, l'auteur n'éprouvait pas le besoin de revenir sur ce qu'il avait déjà affirmé avant. Il faut dire que ce genre de discussion sur les élévations et les chutes par rapport à la grâce n'est pas le sujet de cette *Lettre*.

## Chapitre septième

### *Introduction*

Nous sommes maintenant au moment clé de cet ouvrage, la clé de voûte qui soutient l'édifice tout entier. Il faut maintenant voir l'agencement entre la doctrine mystique de notre anonyme du XIV<sup>e</sup> siècle et la théorie du flux de Csikszentmihalyi. En fait, il s'agit maintenant de savoir comment la théorie psychologique permet de bien éclairer sous un angle nouveau la pensée de notre auteur médiéval. Présentée dans le chapitre deux<sup>175</sup>, la grille de lecture va maintenant servir. Les éléments de la grille de lecture ne seront pas ici répétés.

### *La question de la motivation*

Au premier abord, l'on pourrait penser que la principale motivation de l'interlocuteur de l'auteur anonyme dans le *Nuage* est d'éviter un jugement divin. Prenons par exemple le passage : « Zit I wolde now amende it, thou wost wel, bi verry reson of thi wordes wretyn before, it may not be after the cours of kynde ne comoun grace, that I schuld mowe kepe or elles make aseeth to any mo tyme than to that ben for to come.<sup>176</sup> » Il y a un sens d'urgence que ressent l'interlocuteur de notre anonyme sur le temps qui lui reste et comment il doit l'utiliser. Et la crainte du jugement divin est une motivation que nous pouvons qualifier d'extrinsèque, c'est la peur de quelque chose d'extérieur. Pourtant, il y a plus dans le texte au niveau de la motivation. Et cet aspect, c'est l'amour. En effet, la puissance exerçante de l'amour (« principal worching mizt, the whiche i clepid a louyng mizt<sup>177</sup> ») comme nous l'affirmons plus haut, est la même chose que la puissance exerçante de la volonté (« the principal worching miztes of thi soule, the whiche is thi wille.<sup>178</sup> ») Cette

---

<sup>175</sup> Cf. *supra*, pp. 40-42.

<sup>176</sup> CU, pp. 20/20-21/3.

<sup>177</sup> CU, p. 19/2-3.

<sup>178</sup> CU, p. 18/4-5.

équivalence est aussi soutenue par le passage du chapitre 62 : « With-inne in thi-self in kynde ben the miztes of thi soule, the wiche ben thees thre principal : minde, reson, & wille ; & secundary, ymaginacion & sensualite.<sup>179</sup> » Plus loin, l'auteur développe encore plus sur le lien amour/volonté : « Wille is a mizt thourou the whiche we chese good, after that it be determinid with reson : & thorow the whiche we loue God, we desire God, & resten us with ful likyng & consent eendli in God.<sup>180</sup> » Il devient évident que l'amour et la volonté sont un dans l'optique de l'auteur, dans le sens où l'amour est l'efficace de la volonté. Donc, comme l'activité<sup>w</sup> est l'amour de Dieu, nous pourrions avoir là une motivation intrinsèque, dans ce sens où l'amour provient de nous-mêmes, du fonctionnement de notre esprit. L'amour étant l'efficace de la volonté et la volonté étant ce qui motive (je *veux* faire quelque chose pour telle raison), le lien entre l'amour et la motivation est plus fort qu'il ne semblerait. En fait, nous pourrions même aller plus loin et simplement affirmer que l'activité<sup>w</sup> est la motivation.

Dans *l'Épître*, l'auteur va plus loin dans le même sens, laissant tomber le vocabulaire de l'activité (« *werk* ») pour le remplacer par l'intention pure (« *naked entent* »). Le lien entre la motivation et l'activité<sup>w</sup> est encore plus prononcé par un tel choix d'expression. Il faut vouloir le plus purement possible pour accomplir l'activité<sup>w</sup>. Le fait qu'il ne faille pas disperser (« *scaterid* ») son attention dans l'activité<sup>w</sup>, le fait que cette même attention doit être entièrement consacrée à l'écoute des mouvements de la volonté, tout cela va dans le sens que l'activité<sup>w</sup> elle-même soit la motivation.

La curiosité, le désir d'utiliser son intelligence et la soif de connaissances sont des motivations qu'il faut proscrire pour accomplir l'activité<sup>w</sup>. Malgré le fait que ces émotions sont habituellement l'apanage de la motivation intrinsèque<sup>181</sup>,

<sup>179</sup> CU, pp. 114/23-115/2.

<sup>180</sup> CU, p. 116/17-19.

<sup>181</sup> Csikszentmihalyi les nomme comme éléments de la motivation intrinsèque dans OE, p. 8.

l'anonyme auteur avertit de nombreuses fois de ne pas les utiliser dans l'activité. Mais là-dessus, il n'y a pas de contradiction avec la théorie du flux : en effet, Csikszentmihalyi affirme à quelques reprises que l'activité<sup>y</sup> doit être faite pour elle-même<sup>182</sup>. Comme il semble que l'activité<sup>w</sup> soit sa propre motivation, qu'elle est faite pour elle-même (s'unir avec Dieu), le fait que l'auteur anonyme rejette certaines sources de motivation ne pose pas un grave problème.

Par contre, ce qui est clair pour l'auteur du *Nuage*, c'est que la motivation seule ne suffit pas : pour lui, aimer Dieu n'est que la première étape, il faut ensuite que Dieu réponde par la grâce pour que l'activité<sup>w</sup> soit complète. Cela démontre que, chez l'auteur du *Nuage*, la motivation n'est pas le seul facteur en jeu dans l'activité<sup>w</sup>. Que celle-ci soit la motivation elle-même, soit, mais il ne faut pas omettre le rôle de Dieu dans l'équation. Après tout, c'est de s'unir à Lui qu'il s'agit ici. On pourrait rétorquer que vouloir s'unir à Lui est la motivation principale de l'activité<sup>w</sup>. Comme l'union est le but de l'humain, il semble logique de considérer celle-ci comme étant un exemple de motivation intrinsèque. Mais encore là, l'union avec Dieu n'est pas chez l'auteur du *Nuage* mis au premier plan : c'est le résultat de l'amour qu'on Lui porte. Il faut d'abord l'aimer de tout son être, ensuite, si tout se passe bien, il répondra à travers sa grâce. Mais l'amour prime.

Nous pouvons donc conclure en affirmant que dans la description de l'auteur du *Nuage*, on y retrouve des éléments habituellement reliés à la motivation intrinsèque. Pourtant, des éléments reliés à cette motivation sont aussi écartés par l'anonyme. Et la question de la grâce trouble un peu le jeu. Mais la présence d'éléments de la motivation intrinsèque augure bien pour la suite.

#### *Les huit éléments de l'activité jouissive*

Il est difficile de penser que cette activité<sup>w</sup> ne donne pas jouissance quand l'auteur écrit à son sujet : « See, who bi grace may, for the felyng of this is eendles

---

<sup>182</sup> Flow, pp. 22, 26-27, 40.



blisse<sup>183</sup> ». Pourtant, il faut faire sortir du texte les conditions que pose Csikszentmihalyi pour que la comparaison puisse être vraiment efficace. Ensuite, l'auteur ne semble pas faire mention, dans cet extrait, d'une compétence particulière que demande cet exercice, seul l'amour suffit.

La question de l'attention demande, par contre, plus d'approfondissement. Il faut que l'action et l'attention ne fassent plus qu'un. L'auteur donne de nombreuses références qui semblent aller dans cette direction. Dans le chapitre quatre du *Nuage* il faut faire attention aux atomes de temps, mais il ajoute qu'une parfaite attention aux atomes de temps n'est possible qu'avec l'intervention de la grâce, donc, l'attention est due à la grâce. De même, dans sa description de l'homme d'avant le péché, celui-ci ne fait que l'activité spirituelle qu'il préconise, on peut donc penser qu'action et attention ne font qu'un dans cet état. Dans la *Lettre*, l'auteur demande à faire attention à soi-même et à comment on vit. Finalement, dans *l'Épître*, l'auteur demande de se baser sur la perception de la pointe du regard (« *poynthe of thi beholdyng* »), un regard tenu en bride qui ne doit voir que l'être nu, indépendamment de toute qualité. La discipline que l'auteur implique dans ce type de regard va aussi dans le bon sens pour notre parallèle. En fait, s'il n'est pas possible de confirmer le lien action/attention chez l'auteur, il semble que ce lien puisse être déduit, avec certaines réserves.

Par contre, l'activité<sup>w</sup> a un but clair : s'unir avec Dieu grâce à l'action de l'amour qui elle seule peut accomplir cette union..

Comment avoir une réponse claire (« feedback ») sur la poursuite de ce but ? Est-ce l'acquisition de la grâce ? Mais elle serait le résultat de l'activité<sup>w</sup>. Est-ce atteindre le nuage de l'inconnaissance ? Il est difficile de savoir quoi que ce soit sur l'inconnaissance. Si le but est clair, il est difficile de mesurer sa progression vers ce but.

---

<sup>183</sup> CU, p. 19/13.

L'activité du *Nuage* demande au pratiquant de se consacrer entièrement à elle : on aime Dieu ou on ne l'aime pas. Plus sérieusement, l'activité<sup>w</sup> demande qu'on prenne garde au temps et à comment on l'utilise. De même, l'aspect soudain de sa réalisation (« the merueylous maner » et « a sodeyn steryng<sup>184</sup> », par exemple) semble indiquer qu'il faut que l'attention soit constante. Finalement, l'auteur lui-même affirme que « & by kepyng & contynowel worching in this werk only, withouten mo, a man euer-more riseth hier & hier fro synne, & nerer & nere vnto God.<sup>185</sup> » Ailleurs, que ce soit dans la maîtrise du regard (pour ne garder que sa pointe), ou dans la recherche de soi afin de bien connaître l'origine des mouvements intérieurs, cela demande une attention soutenue. Tout cela prouve le niveau élevé d'attention que l'activité<sup>w</sup> demande.

En continuant sur les caractéristiques, nous n'avons pas vu trace du paradoxe du contrôle, qui veut qu'on ait la sensation d'avoir du contrôle sur des situations où on n'en a, en fait, aucun. Ceci apparaît de toute façon dans la théorie de Csikszentmihalyi pour montrer le caractère agréable des jeux de hasard et des activités à haut risque, comme le sport extrême, et l'activité du *Nuage* n'est aucune de ces choses.

Il est aussi difficile de savoir si l'auteur décrit ou traite de la perte du Soi dans l'activité<sup>w</sup>. En effet, on pourrait penser que tous les effets que l'auteur attribue à la grâce pourraient être, en fait, une explication au phénomène de la perte du Soi, mais cela est hautement discutable et contestable. Dans le contexte médiéval de notre auteur, il est plus sûr de dire que la grâce est la grâce et non pas un terme qui décrit un processus cognitif pas assez documenté et dont le lien peut sembler douteux. Le lien possible entre la grâce et la perte du Soi est peu sûr et demanderait une étude beaucoup plus exhaustive que dans le cadre de cette étude comparative.

---

<sup>184</sup> CU, p. 22/5 et 22/7, respectivement.

<sup>185</sup> CU, p. 20/3-5.

Finalement, y a-t-il ou non transformation de la perception du temps dans cet extrait ? La question peut se poser autrement : est-ce que la perception d'un atome de temps, dans l'optique du contrôle de ses mouvements de la volonté, est une transformation de la perception du temps ? Ce à quoi nous nous devons de répondre avec prudence. En effet, l'auteur semble utiliser les atomes de temps comme un moyen de montrer le grand nombre de mouvements de la volonté. Il s'agirait d'un exemple, sans plus. Nous pourrions aussi tenter de relier ce nombre à la physique, montrant de ce fait que Dieu a tout bien ordonné. D'ailleurs, il le dit lui-même : « & this he doth for the wil not reuerse the ordre or the ordinel cours in the cause of his creation.<sup>186</sup> » Il est beaucoup plus plausible que l'auteur veuille donner un équivalent physique aux mouvements, montrant qu'au niveau du plus petit, il y a autant de mouvements de la volonté que de temps, d'où le fait qu'il faut prendre garde au temps afin de bien s'appliquer à cette activité<sup>w</sup>. Mais même ainsi, l'apparition des atomes de temps n'est pas le résultat d'une transformation du temps, mais bien un artifice littéraire afin de démontrer que le monde est bien ordonné par Dieu et que suivre cet ordre, c'est faire l'activité<sup>w</sup>.

Donc, comme l'activité<sup>w</sup> demande de l'attention, a un but clair et qu'il faut s'y consacrer entièrement, elle peut se qualifier comme activité<sup>y</sup> qui procure de la jouissance.

### *Le développement de la personnalité*

Pour Csikszentmihalyi, le développement de la personnalité vers quelque chose de meilleur passe par le double processus de l'intégration et de la différenciation. Il faut maintenant déterminer si l'activité du *Nuage* amène ces deux phénomènes. Par la suite, nous allons voir si l'activité<sup>w</sup> a un lien avec le développement d'une personnalité autotélique, le type de personnalité le plus à même, selon Csikszentmihalyi, d'expérimenter l'état de flux.

---

<sup>186</sup> CU, p. 20/9-10.

Pour l'intégration, cela semble aller de soi : en effet, l'union avec Dieu est une expérience unitive de fusion avec la source de toute chose. Rappelons seulement ici les mots de l'auteur du *Nuage* : « & by kepyng & contynowel worching in this werk only, with-outen mo, a man euer-more riseth hier & hier fro synne, & nerer & nerer vnto God.<sup>187</sup> » Un peu plus loin, l'auteur va même jusqu'à affirmer que : « o louyng soule only in it-self [...] schuld comprehende in it hym that is sufficient at the fulle [...] to fille alle the soules & aungelles taht euer may be.<sup>188</sup> » L'expérience unitive qui découle de l'activité<sup>w</sup> élève vers Dieu, mais est aussi porteuse d'une compréhension, d'un touché qui emplit le pratiquant de tout ce qu'il y a à savoir. L'intégration est donc totale : à Dieu, le but de l'activité<sup>w</sup>, et à tout ce qu'il a créé, par le truchement de la compréhension que donne la pratique de l'activité<sup>w</sup>. Notons aussi que l'activité<sup>w</sup> est la chose pour laquelle fut conçu l'être humain, donc que sa pratique doit donner un sentiment d'accomplissement de sa nature humaine elle-même, ce qui est un important facteur d'intégration. Un autre fait qui peut aussi servir à montrer le processus d'intégration, c'est de ne voir que les « êtres nus ». En effet, l'auteur affirme :

« For zif thou breide oute the corious beholdyng of thin hert to eny or to alle the sotil qualitees & the worthi condicions that fallen to the being of man [...] euermore thou schalt fynde tht the first poynte & the pricke of thi beholdyng, what-so-euer it be, is thi nakid being.<sup>189</sup> »

Ici, l'intégration est poussée au point où il ne faut plus voir les autres choses en termes de qualités, mais en tant qu'êtres purs seulement. Celui qui pratique l'activité<sup>w</sup> est uni à Dieu et ne doit voir que l'être de ce qui l'entoure. Il est donc évident que l'exercice du *Nuage* amène le phénomène d'intégration.

Par contre, le phénomène de différenciation est plus complexe à identifier. À première vue, l'auteur ne traite absolument pas de différenciation. La seule chose

<sup>187</sup> CU., p. 20/2-4.

<sup>188</sup> CU., p. 19/6-10.

<sup>189</sup> CU., p. 141/8-12.

qui l'intéresse, c'est de s'unir à Dieu, de reprendre sa place d'avant le péché dans le grand ordre des choses, de voir l'être au-delà des qualités. Pourtant, il y a un aspect de la pensée de l'auteur qui va dans un sens similaire à la différenciation : il s'agit de la gestion du temps. Expliquons : notre auteur demande à son interlocuteur de bien faire attention au temps, à comment il l'utilise, car il sera jugé selon comment il l'a utilisé. De plus, l'un des buts de l'exercice est de faire en sorte que la grâce vienne aider à être plus attentif au temps. Ce qui est évident ici, c'est que l'activité<sup>w</sup> doit être pratiquée de telle sorte que la personne qui la pratique devienne plus attentive à comment elle vit, à ses expériences. Autant l'expérience unitive la rend plus proche de Dieu, autant la grâce fait en sorte qu'elle est plus alerte à sa propre vie, à ses propres expériences. En cela, nous pourrions affirmer qu'il s'agit là d'un phénomène de différenciation. Par contre, on pourrait nous opposer que ce phénomène, même s'il s'agit de la différenciation, sert dans le *Nuage* à favoriser l'expérience unitive, et non pas à se particulariser comme individu. Et cela est bel et bien vrai, mais il faut remettre tout cela dans le contexte médiéval de notre auteur. Le but ultime de l'exercice, c'est l'union avec Dieu, mais d'un autre côté, cette union n'empêche pas l'individualité. Pour utiliser un argument théologique, nous pourrions dire qu'avant le péché originel, Adam, qui selon notre auteur devait vivre constamment dans l'exercice, s'ennuyait, d'où la création d'Ève. Donc, nous pourrions dire que l'union avec Dieu n'empêche pas une forme d'individualité et la différenciation est un phénomène toujours possible. Mais nous avouerons que cet argument est fragile et pas très convaincant. Par contre, il y a un autre aspect de la pensée de l'auteur du *Nuage* qui peut montrer la différenciation. C'est la connaissance de soi. Pour l'auteur, il faut, avant de bien pratiquer l'activité<sup>w</sup>, apprendre à bien se connaître. C'est d'ailleurs tout le sujet de la *Lettre*. Bien se connaître, c'est savoir ce qui nous rend uniques, ce qui nous différencie des autres. Bien sûr, ce n'est pas l'activité<sup>w</sup> en elle-même qui nous donne la différenciation, mais le fait que le travail préparatoire donne l'occasion de se différencier nous



permettra de récupérer un peu du phénomène. En fait, si l'intégration provient de l'activité<sup>w</sup>, la différenciation proviendrait, elle, de la préparation à celle-ci. Donc, la différenciation ne provient pas du processus exact que décrit Csikszentmihalyi, mais des traces sont néanmoins présentes dans le corpus du *Nuage*

L'intégration et la différenciation font d'une personne quelqu'un de « meilleur » selon Csikszentmihalyi<sup>190</sup>. Et s'éloigner du péché et s'approcher de Dieu rend quelqu'un meilleur (en tout cas, selon l'auteur du *Nuage*). Cet aspect du développement de la personnalité peut même nous aider à mieux comprendre le cycle des moments de grâce et de chute expliqué plus haut<sup>191</sup>. Le fait que le cycle se répète de plus en plus rapidement est peut-être un effet de ce développement de la personnalité meilleure qui découle des phénomènes d'intégration et de différenciation. En fait, l'activité du *Nuage* permet d'être quelqu'un de meilleur, parce que plus développé dans son individualité et, en même temps, avec un plus grand sens de la communauté.

Comme l'activité du *Nuage* apporte à la fois un phénomène d'intégration et un de différenciation, cela nous permet de dire que l'activité<sup>w</sup> aide aussi au développement d'une personnalité qui est meilleure, au sens où Csikszentmihalyi l'entend. Mais, que ce soit meilleur ou pas, il y a tout de même un développement chez celui qui pratique l'activité<sup>w</sup> dans le sens où il devient plus attentif à ce qu'il fait et gagne une discipline mentale hors du commun.

Est-ce que les présents extraits permettent de faire ressortir des traits qui aident au développement d'une personnalité autotélique ? Pour Csikszentmihalyi, le développement de la personnalité autotélique passe par le fait de se donner des buts. Il est évident dans cet extrait que l'auteur veut que son disciple se donne au moins un but : faire l'activité<sup>w</sup>. Et ce but entraîne d'autres : faire attention aux mouvements

---

<sup>190</sup> Flow., pp. 41-42.

<sup>191</sup> Cf. *supra*, p. 47.

de la volonté, s'exercer à l'absence de connaissance, se reposer dans l'amour du Seigneur.

Il faut ensuite s'engager totalement dans l'activité<sup>y</sup> et dans le cas de l'activité du *Nuage*, c'est encore le cas. Bien que pour notre auteur, ce soit par la grâce qu'il soit possible d'être attentif constamment à chaque mouvement de la volonté, il reste que c'est le but recherché. Rappelons aussi que pour notre auteur médiéval, cette activité<sup>w</sup> est ce pour quoi l'homme a été fait, et que le péché originel l'a détourné de cela. Et le fameux nuage de l'inconnaissance, là où on oublie tout, cela demande de s'engager totalement pour rentrer dans cet état.

Il faut ensuite se concentrer sur ce qui arrive. C'est ici que le bât blesse un peu. En effet, pour Csikszentmihalyi, cette concentration se porte sur les choses extérieures. Même si l'auteur écrit : « & to the whiche worching man was maad, & alle thing for man, to help him forther him therto<sup>192</sup> », ce qui indique clairement que toutes les choses existent pour aider l'homme dans l'exercice, il met plus l'accent sur les choses intérieures, les mouvements de la volonté et l'amour de Dieu, non pas sur ses créatures. En fait, comme l'auteur affirme que la puissance active de connaissance n'est pas utile dans l'activité<sup>w</sup>, il évacue rapidement tout ce qui a rapport à elle. L'auteur fait même attention de désamorcer toute tentative de chercher dans le monde sensible le nuage de l'inconnaissance. Et même quand l'auteur anonyme fait une timide place aux sens, ce n'est que pour leur accorder une place minimale, afin de « voir » la substance nue des êtres plutôt que leurs qualités. La place des sens dans l'activité<sup>w</sup> n'est pas très importante.

Finalement, il faut apprendre à avoir de l'agrément dans les expériences de tous les jours. Peut-on voir dans la spontanéité de la béatitude de l'activité<sup>w</sup> un aspect de cet agrément de tous les jours ? Rappelons d'abord que l'auteur affirme que : « In oo litel tyme, as litel as it is, may heuen be wonne & lost » et plus loin « For zif it be trewlich conceyued, it is bot a sodeyn steryng, & as it were vnausid,

---

<sup>192</sup> CU, p. 19/21-22.

speedily springing unto God as spracle fro the cole.<sup>193</sup> » Pour Csikszentmihalyi, rechercher l'agrément dans les expériences quotidiennes, c'est s'ouvrir à la possibilité d'entrer en état de flux à tout moment<sup>194</sup>. Dans ce sens-là, l'aspect spontané de l'activité<sup>w</sup> cadre mieux avec la doctrine du professeur. Mais il faut aussi savoir si la spontanéité de l'activité<sup>w</sup> ne pourrait pas être comprise autrement. Au sujet du mouvement de la volonté qui est soudain et comme une étincelle, l'auteur rajoute plus loin que ce mouvement soudain fait oublier toutes les choses, et plus tard ces choses reviennent à la mémoire, car la chair humaine est faible et corruptible, mais après un autre mouvement de la volonté peut tout faire oublier à nouveau. Bien que cet aspect cyclique n'apparaisse pas dans les travaux de Csikszentmihalyi, cela ne veut pas dire pour autant que c'est incompatible avec le fait de trouver l'agréable dans le quotidien. Le mot clé qui peut aider à dénouer ce nœud est le mot « *fast*<sup>195</sup> » que notre auteur utilise. Cela laisse entendre que le cycle se répète de plus en plus rapidement et si l'on considère que le but est une attention constante des mouvements vers Dieu, on peut en conclure que l'état du nuage de l'inconnaissance est accessible en permanence pour notre auteur. Donc, si chaque moment peut être propice à l'union divine et que chaque moment doit pouvoir déboucher sur l'état de flux, le parallèle est possible. Notons aussi que dans la *Lettre*, l'auteur décrit l'état de grâce comme pouvant être permanent chez quelqu'un qui mène une vie contemplative. En fait, la théorie du flux pourrait faire le lien entre la grâce permanente de la *Lettre* et les cycles d'inconnaissances qu'illustre le chapitre quatre du *Nuage*. En effet, ce qui était cyclique dans le *Nuage* a peut-être fini par devenir permanent par la suite. Par contre, le rôle de la grâce étant plus important dans la *Lettre*, il est encore là malaisé de faire un parallèle, ici à l'intérieur d'un même corpus.

<sup>193</sup> CU, p. 20/6-7 et p. 22-6-8, respectivement.

<sup>194</sup> Flow, pp. 212-213.

<sup>195</sup> CU, p. 22/14 et *supra*, p. 47. Ici, « fast » veut dire « rapide » et non pas « attaché », comme dans *l'Épître*.

Il semble donc évident que l'activité du *Nuage* puisse servir à développer une personnalité autotélique chez celui qui la pratique. À l'exception de l'attention au monde qui nous entoure, tous les autres éléments de l'activité<sup>w</sup> cadrent avec le schéma que développe Csikszentmihalyi. À partir de cette conclusion, l'on pourrait décrire l'exercice du *Nuage* comme un entraînement pour développer une personnalité autotélique, ce qui permet ensuite d'atteindre l'état de flux plus fréquemment. En fait, une critique que Csikszentmihalyi pourrait émettre à ce moment-ci, c'est que les sources de flux ne sont pas assez diversifiées.

#### *La difficulté versus l'habileté*

Il est difficile de dégager une habileté propre à l'activité<sup>w</sup>. Est-ce que l'amour pour Dieu peut être considéré comme une habileté dans le cadre d'une comparaison ? Nous ne croyons pas. Appeler la grâce demande-t-elle une habileté particulière ? Encore là, nous croyons que nous ne pouvons pas répondre à cette question. Faire attention aux atomes de temps, donc aux élans de l'âme, est-ce que cela demande une habileté particulière ? La réponse la plus probable est oui, mais dans le texte, cette habileté ne vient pas d'une pratique, mais bien de la grâce qui *suit* la pratique de l'exercice. La maîtrise des sens nécessaire pour ne regarder qu'avec la pointe de son regard ? C'est peut-être notre meilleure piste. Pourtant, en lisant bien l'extrait de l'*Épître*, on voit rapidement qu'il n'y a pas d'évolution dans ce que l'auteur demande de faire : il faut s'habituer à voir avec la pointe de son regard. Bien que l'on puisse rationaliser la présence d'une habileté, l'auteur n'en fait pas cas. Pourtant, tout n'est pas perdu, car la pratique du regard « en pointe » se fait de par deux vertus : l'humilité et la charité. La pratique de ces vertus demande différentes habiletés, dans le sens où il demande du temps et de la pratique afin de bien pratiquer ces vertus.

Une autre piste possible tient dans la connaissance des puissances de l'âme. Expliquons : dans le chapitre quatre du *Nuage*, l'auteur s'engage dans une gradation



explicative, tout d'abord les atomes de temps dont il faut prendre soin de comment on les utilise, puis le fait qu'il y a deux puissances dans l'âme (de connaissance et aimante), que l'une de ces deux puissances, celle de l'amour, seule peut aider à réaliser l'activité<sup>w</sup>, pour finir par une critique de l'utilisation de la puissance de connaissance, car elle met en danger la pratique même de l'activité<sup>w</sup>. Nous pouvons faire un parallèle entre ce développement et une habileté qui consiste à se connaître pour bien pratiquer une activité<sup>y</sup> : plus on avance dans cette activité, par exemple ici celle du *Nuage*, plus il faut se connaître et connaître le fonctionnement de son âme. Notons ici le fait que l'auteur place les atomes de temps au début de cette gradation, ce qui pourrait vouloir indiquer qu'il faut commencer par connaître ce qui nous met en lien avec l'extérieur. Ensuite on plonge de plus en plus en soi. Ceci pourrait expliquer l'importance de la grâce de Dieu : elle seule, qui répond à l'amour qu'on porte à Dieu, est en mesure de vraiment élever l'homme au-dessus de ce monde. D'ailleurs, l'auteur n'affirme-t-il pas que cet exercice est un avant-goût du Paradis (« And therefore who-so were refourmyd by grace thus continow in keping of the serynges of the wille, schuld neuer be in this liif [...] with-outen som taast of the eendles swetnes ; & in the blisse of heuen with-outen the fulle food<sup>196</sup> »)? Si la connaissance de Soi est bel et bien une habileté, alors cette gradation peut représenter une réelle évolution de la difficulté de se connaître. L'auteur semble donc reconnaître qu'à son activité<sup>w</sup>, il y a une gradation dans la pratique.

Dans cet extrait, nous devons conclure que rien ne laisse voir une habileté qui serait amenée à s'améliorer afin de faire face à des niveaux de difficulté de plus en plus élevés. On peut voir des indices qui laissent penser que de telles habiletés existent, mais rien de concret permettant de faire un lien clair entre habileté et niveau de difficulté.

---

<sup>196</sup> CU, p. 19/15-18.



*Ce qui ne cadre pas*

Si on met de côté la théorie de l'atome de temps, que la physique moderne a depuis longtemps mis de côté, le principal élément qui ne cadre pas, c'est la grâce. Pour Csikszentmihalyi, l'état de flux est un état intérieur, un autre régime d'activité<sup>197</sup>. Par contre, la grâce, dans le *Nuage*, est clairement quelque chose d'extérieur, qui vient de Dieu en réponse à l'amour que Lui porte celui qui pratique l'activité<sup>w</sup>. Pourtant, les deux phénomènes ont de nombreux traits communs. Tout d'abord, ils ont un aspect soudain et imprévu : il est impossible de prévoir quand l'on entre en état de flux, ni quand la grâce nous est accordée. Ensuite, ils sont quelque chose de l'expérience totale : dans le cas du flux, tout semble avoir un sens et aller de soi, dans le cas de la grâce, elle permet un exercice qui est le but de l'homme s'il n'avait pas péché. L'expérience totale, c'est quand tout semble à sa place, comme si la totalité des choses étaient là où elles doivent être. En fait, il serait possible de croire que la grâce n'est que l'interprétation médiévale de l'état de flux. Comme nous le disions plus haut, on peut aussi comprendre la grâce comme un phénomène de perte du Soi<sup>198</sup>, bien qu'il faille faire attention à ce genre de parallèle. En effet, si notre auteur médiéval se retrouvait à notre époque et lisait les ouvrages de Csikszentmihalyi, il pourrait bien nous dire que c'est lui qui est dans le tort et ce qu'il nomme flux n'est que la grâce, que la science ne peut pas nous aider à la comprendre et que Dieu, dans Son infinie miséricorde, peut l'accorder dans n'importe quel type d'activité. Alors, sans dire que la grâce est le flux, ou vice versa, nous préférons montrer en quoi ils sont similaires, en quoi ils diffèrent et rappeler que six siècles séparent les deux descriptions. De nombreux parallèles peuvent être faits entre le flux et le *Nuage*, mais ceux-ci impliqueraient de prendre position pour l'un ou l'autre, ce que nous refusons de faire.

---

<sup>197</sup> Expression que j'emprunte à Jean-François Billetier, dans son *Leçons sur Tchouang-Tseu*.

<sup>198</sup> Cf. *supra*, p. 96.

Un autre point qui ne cadre pas, et il est d'importance, c'est l'amour. Quand Csikszentmihalyi parle de la vie de couple et comment elle permet le flux, c'est toujours en terme de compétences sociales et des habiletés qu'elles demandent<sup>199</sup>. Il parle de la famille en terme « d'intégration » et de « différenciation ». Mais nulle part une mention que l'amour peut amener l'état de flux. Quant à notre auteur anonyme, l'amour de Dieu est l'activité, un amour sans considération pour autre chose que Dieu. C'est cet amour qui élève vers le nuage de l'inconnaissance, qui fait en sorte que Dieu va accorder Sa grâce. Plus haut, nous demandions si l'amour peut être considéré comme une habileté, ce à quoi nous avons répondu par la négative. Approfondissons un peu notre réponse. Plus loin dans le *Nuage*, l'auteur place l'amour sous l'égide de la volonté. Donc, nous pourrions dire que l'amour de Dieu est une volonté d'être avec Dieu. On peut travailler sur sa volonté pour l'améliorer, c'est toute l'idée de résister à la tentation, mais cela ne fait pas de la volonté une habileté, il s'agit plutôt d'une capacité de l'être humain<sup>200</sup>. Donc, pour que l'exercice du *Nuage* puisse se qualifier comme activité productrice de flux, il faudrait qu'on puisse vouloir, tout simplement, entrer en état de flux, sans autre artifice. Toutefois, pour diriger son amour entièrement et pleinement vers Dieu, il faut une certaine préparation, de la concentration, il faut apprendre à bien se connaître pour déjouer les pièges de l'intelligence et bien identifier ses mouvements intérieurs. Tout ceci se qualifie comme habiletés à développer dans le cadre de la théorie du flux. L'amour devient ici une motivation que des habiletés supportent et aident dans la quête du divin. L'auteur du *Nuage* laisse entendre la présence de ces habiletés.

---

<sup>199</sup> Flow, pp. 180-185.

<sup>200</sup> Selon le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, d'André Lalande, la volonté est soit : une faculté, ce qui va dans le sens de notre auteur, soit une qualité de caractère, soit une forme d'activité qui comporte la représentation de l'acte, soit une disposition morale, soit un acte de volonté (comme dans un testament), soit une activité permanente et dirigée vers un sens défini, une tendance fondamentale d'une personne (la volonté de vivre). En aucun cas la volonté ne peut être comprise comme une habileté qui peut être apprise et améliorée.

D'ailleurs, tout le corpus du *Nuage* laisse voir qu'il faut une connaissance des choses de l'esprit pour bien pratiquer cette activité<sup>w</sup>, pour se préparer à aimer Dieu. On pourrait en conclure que ce qui importe le plus pour l'auteur médiéval, c'est la raison pour laquelle on pratique cette activité<sup>w</sup>, pas la méthode en elle-même. Cette conclusion est supportée par les nombreuses imprécations que l'auteur lance pour que le livre ne soit mis qu'entre des mains qui veulent vraiment pratiquer cet exercice et non tout le monde qui ne serait pas pur dans leur amour de Dieu. Au contraire, pour Csikszentmihalyi, la motivation première est évacuée pour se concentrer sur les mécanismes par lesquels le flux peut s'expliquer. Dans ce sens, la personnalité autotélique n'est-elle qu'une façon de voir le monde où tout peut être une source de motivation ? L'auteur du *Nuage* n'a-t-il pas raison de placer une motivation pure au cœur de la démarche pour atteindre l'union divine ? Disons simplement que les deux auteurs partent de la motivation première, mais alors que pour Csikszentmihalyi, cela débouche sur une réflexion des autres facteurs qui entrent en jeu, l'auteur du *Nuage* évacue ces autres facteurs, car seule la motivation première, l'amour, compte pour lui.

### *Conclusions de la grille*

L'amour, l'amour, toujours l'amour... de Dieu aurait pu dire l'auteur du *Nuage*. L'activité<sup>w</sup>, c'est l'amour de Dieu. Le monde est conçu pour qu'on puisse s'unir à Lui, tout a été créé dans ce seul but. Et l'amour, telle une flèche qui s'élance vers le nuage de l'inconnaissance, appelle Dieu qui répond avec sa grâce restauratrice. Pourtant, malgré que le monde ait été conçu pour cette activité<sup>w</sup>, celle-ci ne peut pas être pratiquée par tous, au contraire. Notre auteur fait bien attention de s'assurer de la pureté de l'intention de la personne à qui il écrit et à qui il montrera ce texte. De plus, seul l'amour doit être utilisé dans cette activité<sup>w</sup> et rien d'autre. L'intelligence, la raison, bien qu'elles aient leur utilité, ne doivent pas être utilisées.

Et que dit la théorie du flux sur tout cela ? Elle achoppe sur certains points à bien expliquer les effets de l'activité<sup>w</sup>. Ce qui semblait aller de soi se retrouve contesté par l'application de la grille de lecture. La grâce échappe au flux et l'amour ne se trouve pas dans le cadre de la théorie de Csikszentmihalyi. Pourtant, malgré cela, il y a ce que Wittgenstein appellerait « un air de famille ». Il y a la motivation de faire une activité pour elle-même, les effets bénéfiques que rapporte cette activité. Il y a dans les deux cas une recherche d'absolu, qu'il soit transcendant (Dieu) ou immanent (un processus psychologique) et la tentative d'une recette pour y parvenir. Csikszentmihalyi et l'auteur anonyme du *Nuage* cartographient tous deux les chemins des profondeurs de l'âme humaine, selon des méthodes et des points de vue différents, mais en tentant tous deux de trouver le sens de la vie, le vrai but de l'être humain. Qu'il soit dans la contemplation divine ou dans la pratique d'activité agréable, ce sens de la vie est le saint Graal de nos auteurs. Et bien qu'il semble que ni l'un ni l'autre ne l'ait vraiment trouvé, leurs deux démarches, mises l'une en face de l'autre, comme des miroirs, se reflètent à l'infini, laissant entrevoir ce but qu'ils ont tous deux désiré.

## Conclusion

### *Le lien*

Quel est le lien entre l'expérience mystique du *Nuage de l'inconnaissance* et la théorie du Flux ? C'est dans leur démarche respective pour chercher à comprendre l'indicible chez l'être humain, une quête d'absolu qui nous plonge dans ce qu'on ne comprend pas encore très bien dans le fonctionnement de notre esprit. Et dans cet indicible, que trouvent-ils, notre auteur anonyme et Csikszentmihalyi ? Une morale, un art de vivre. Csikszentmihalyi base sa morale de l'amélioration de soi à partir de sa théorie et l'auteur du *Nuage*, un art de vivre dans l'amour et dans le bien de sa communauté. En effet, ne dit-il pas souvent que l'activité<sup>w</sup> sert la communauté autant que celui qui la pratique ? Que le premier fruit se donne aux pauvres ? Que l'humilité et la charité sont les vertus principales à la pratique de l'activité<sup>w</sup> ?

Ce lien qui les unit, il n'est pas dans l'analyse microscopique des concepts en jeu dans leurs théories respectives distancées dans l'espace et le temps. Mais il est dans le thème de la quête de l'humain, de la quête de sens. Ce lien, c'est que malgré la distance, leurs idées se touchent et peuvent se parler. Au-delà des détails sur le fonctionnement de l'esprit, les mécanismes du conscient, la partition de l'âme, ces deux auteurs ont élaboré une morale similaire, une morale de vivre selon ce que l'être humain EST. Le *Nuage de l'inconnaissance* et tout son corpus n'est qu'une longue démonstration, à partir de certains faits, sur le mode de vie parfait, celui qui aurait dû être celui de l'homme et comment y parvenir. Tout, dans ce corpus, sert à démontrer au lecteur pourquoi il en est ainsi. Et la théorie du flux, elle, sert d'assise à une quête du bonheur.

Ce qui les unit, c'est aussi leurs faiblesses respectives. En effet, aucune des deux théories ne sert vraiment aujourd'hui à la recherche du bonheur. La vie contemplative n'a jamais été le choix de vie le plus populaire au Moyen-Âge et



presque plus personne aujourd'hui ne pense trouver le bonheur en aimant Dieu. Quant au flux, les utilisations les plus réussies de la théorie sont dans le domaine sportif où il est plus question d'aide aux performances que de bonheur. Ce n'est pas que le bonheur ne soit pas possible dans les deux cas, mais plutôt que leur potentiel d'aider les gens à la recherche du bonheur est très limité dans la société actuelle.

Pourtant, on ne peut qu'admirer ces gens qui ont jalonné la route qu'ils ont suivie dans leur recherche. Il y a dans le *Nuage* toute une réflexion sur les dangers de l'intelligence qui peut servir à un esprit critique. Il y a le rôle essentiel des vertus d'humilité et de charité, vertus noyées dans le flot de la vie moderne. Il y a dans la théorie du flux l'importance de pratiquer une activité<sup>y</sup> pour elle-même et pas pour une autre raison qui nous ferait haïr ce qu'on pourrait aimer. Ces perles de sagesse, c'est le rôle de la philosophie de les aimer et de les transmettre. C'est aussi de les étudier, de savoir pourquoi ce sont des perles, pourquoi elles sont de la sagesse.

La recherche de l'absolu est aussi la recherche du pourquoi. Avant de pouvoir baser leur morale sur quelque chose, il a fallu découvrir et explorer ce quelque chose, le valider afin qu'il puisse bel et bien servir de base. Notre anonyme médiéval a dû lire saint Augustin, explorer les traductions latines du Pseudo-Denys, se familiariser avec la doctrine de la grâce de Thomas d'Aquin. Il a dû choisir les bons mots dans ses traductions, s'assurer de l'orthodoxie de ses écrits et savoir captiver son lecteur. On peut diviser le *Nuage* en chapitres et ceux-ci en paragraphes, mais le *Nuage*, c'est un récit du voyage intellectuel qui a mené son auteur vers la conviction qu'une activité, l'amour de Dieu, est ce qui est essentiel à la vie de l'homme.

Et la théorie du flux, qu'est-elle sinon l'illustration d'un voyage similaire ? L'approche scientifique de Csikszentmihalyi montre qu'un autre chemin est possible dans ce grand voyage. Qu'il traite de flux plutôt que de grâce, des huit conditions de l'activité<sup>y</sup> agréable plutôt que de l'amour pur qui élève vers Dieu, il n'en reste pas

moins qu'il tente de savoir ce qu'est l'être humain, ce dont il a besoin et comment le combler.

Le même but, deux routes qui parfois sont assez proches pour qu'elles puissent se voir dans une forêt parsemée de myriades de petits chemins semblables, là est le lien. Un lien métaphysique, métahumain même, l'humain se cherchant lui-même tente en même temps de se dépasser. Et il ne faut pas croire, parce que j'ai dit « dépasser » qu'il faut entendre devenir surhumain. L'activité du *Nuage* veut qu'on atteigne notre plus haut point dans notre esprit, ce point qu'il est très difficile d'atteindre. Se dépasser, ici, c'est dépasser notre vie telle qu'elle est maintenant, sans absolu, sans sommet. La même chose pour la théorie du flux, où le but est d'être constamment dans un état d'esprit autre, dans un état de conscience altéré par rapport à la vie mondaine. Être métahumain, c'est de viser le fonctionnement complet et entier de son être, d'être le maximum de ce qu'on est. Être métahumain, dans les deux cas, c'est ce qui vient après pour l'homme, le moment béni où il aura atteint son plein potentiel.

Deux oeuvres d'avenir, mais bien ancrées dans leurs présents respectifs. Deux oeuvres qui tentent d'ouvrir la porte de ce que pourrait être l'homme de demain maintenant. Mais, étrangement, c'est l'auteur du *Nuage* qui est le plus réaliste là-dessus. En effet, bien que son activité<sup>w</sup> soit des plus positive, il sait que tous ne peuvent pas la faire, que le chemin vers la perfection n'est pas pour tous. Contrairement à l'optimisme sans bornes de Csikszentmihalyi, qui voit le flux partout et possible dans toute activité<sup>y</sup>, l'auteur du *Nuage* s'adresse à l'élite des élites, à ceux prêts pour le mode de vie qu'il encourage. Deux routes vers l'absolu, deux visions sur qui peut entreprendre ce voyage. L'autoroute Csikszentmihalyi est ouverte à tous, le sentier abandonné du nuage de l'inconnaissance est réservé aux experts. Et malgré tout le chemin parcouru jusqu'à maintenant, il est toujours impossible de savoir qui a raison.

Tous les chemins mènent à Rome

*Fin*

## Bibliographie

### *Le Nuage de l'inconnaissance et textes afférents :*

- Anonyme, *The Cloud of Unknowing : and the Book of Privy Coounselling*, édité et commenté par Phyllis Hodgson, The Early English Text Society – Oxford University Press, Londres, 1944, réédité 1958, 227 p.
- Anonyme, *Deonise Hid Diuinite : and other Treatises on Contemplative Prayer related to « The Cloud of Unknowing »*, édité et commenté par Phyllis Hodgson, The Early English Text Society – Oxford University Press, Londres, 1955, réédité 1958, 231 p.
- Anonyme, *Le Nuage de l'Inconnaissance : par un anonyme anglais du XIVe siècle*, Introduction, traduction et notes par Alain Sainte-Marie, Les Éditions du Cerf, Collection Sagesses chrétiennes, Paris, 2004, 250 p.
- Anonyme, *La quête de la sagesse*, Traduction, présentation et notes par Alain Sainte-Marie, Édition du Seuil, Paris, 2004, 181 p.
- Clark, John P. H., *The Cloud of Unknowing : An Introduction*, Analecta Cartusiana 119, Institut Für Anglistik Und Amerikanistik Universität Salzburg, Salzburg, 1995, 119 p.
  - *The Latin Versions of the Cloud of Unknowing*, Analecta Cartusiana 119, Institut Für Anglistik Und Amerikanistik Universität Salzburg, Salzburg, 1989, 101 p.
- Englert, Robert William, *Scattering and Oneing : A Study of Conflict in the Works of the Author of The Cloud of Unknowing*, Analecta Cartusiana 105, Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, Salzburg, 1983, 184 p.
- Hogg, James, “The Latin Cloud”, in *The Mystical Tradition and the Carthusian*, edited by James Hogg, Analecta Cartusiana 130, Institut Für Anglistik Und Amerikanistik Universität Salzburg, Salzburg, 1995, pp.104-115.

- Johnston, William, *The Mysticism of The Cloud of Unknowing : A Modern Interpretation*, Desclées, New York, 1967, 285 p.
- Lees, Rosemary Ann, *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology : An Approach to the Cloud of Unknowing*, 2 Volumes, Analecta Cartusiana 107, Institut Für Anglistik Und Amerikanistik Universität Salzburg, Salzburg, 1983, 549 p.
- Kocijancic-Pokorn, Nike, "Original Audience of *The Cloud of Unknowing* (In support of the Carthusian Authorship)", in *The Mystical Tradition and the Carthusian*, edited by James Hogg, Analecta Cartusiana 130, Institut Für Anglistik Und Amerikanistik Universität Salzburg, Salzburg, 1995, pp. 60-90.
- Nieva, Constntino Sarmiento, *This Trancending God : The Teaching of the Author of "The Cloud of Unknowing"*, Attic Press, Greenwood, 1971, 374p.
- Norquist, Bruce, "Glossary of Certain Key Theological Terms in the *Cloud*", in *The Mystical Tradition and the Carthusian*, edited by James Hogg, Analecta Cartusiana 130, Institut Für Anglistik Und Amerikanistik Universität Salzburg, Salzburg, 1995, pp. 23-59.
- Rolle, Richard, de Norwich, Julianne, l'auteur anonyme du *Nuage de l'Inconnaissance* et Hilton, Walter, *Mystiques Anglais*, Introduction et choix de texte par Paul Renaudin, édition Montaigne, Aubier, 1954, 252 p.
- Wöhrer Franz, "An Approach to the Mystographical Treatises of the *Cloud*-Author Through Carl Albrecht's Psychology of Mystical Consciousness", in *The Mystical Tradition and the Carthusian*, edited by James Hogg, Analecta Cartusiana 130, Institut Für Anglistik Und Amerikanistik Universität Salzburg, Salzburg, 1995, pp. 116-135.



*La théorie du flux :*

- Csikszentmihalyi, Mihaly et Csikszentmihalyi, Isabella Selega, *Optimal Experience : Psychological Studies of Flow in Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, réédité en 1994, 416 p.
- Csikszentmihalyi, Mihaly, *Flow : the Psychology of Optimal Experience*, Harper Perennial, New York, 1990, 303 p.
- Csikszentmihalyi, Mihaly, *The Evolving Self : a Psychology for the Third Millennium*, Harper Perennial, New York, 1993, 358 p.
- Debold, Elizabeth, *Flow with Soul : An interview with Dr. Mihaly Csikszentmihalyi*, [www.wie.org](http://www.wie.org)
- Marr, A.J., *Intrinsic Motivation and Csikszentmihalyi's Flow Experience : A critique of two factor theories of human motivation in social psychology*, [www.drmezmer.com](http://www.drmezmer.com)
- Voelkl, Judith E. et Ellis, Gary D., "Measuring Flow Experience in Daily Life : An Examination of the Items Used to Measure Challenge and Skill", in *Journal of Leisure Research*, 1998, Vol. 30, No. 3, pp. 380-389.
- Voelkl, Judith, Ellis, Gary, Walker, Joseph, "Go with the Flow : How to help people have optimal recreation experiences", in *Park & Recreation*, August 2003, National Recreation and Park Association, pp. 1-11.
- Young, Janet A. et Pain, Michelle D., "The Zone : Evidence of a Universal Phenomenon for Athletes Across Sports", in *Athletic Insight : The Online Journal of Sport Psychology*, [www.athleticinsight.com](http://www.athleticinsight.com)
- Collectif, *Is Flow Science ?*, [www.drmezmer.com](http://www.drmezmer.com)